26e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 30 — 28 JUILLET 1904
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

PETITE CAUSERIE SCIENTIFIQUE

L'HYGIÈNE MODERNE

I. Historique. — II. Utilité. — III. Enseignement et vulgarisation. — IV. Hygiène générale. — V. Hygiène spéciale.

I. HISTORIQUE. — Que l'hygiène est vieille comme le monde, que c'est une science née d'hier, voilà deux affirmations que l'on pourrait soutenir, sans nul profit d'ailleurs. Elles sont l'une et l'autre vraies dans la même mesure, je veux dire à demi. Chacun sait que les premières lois, dans les premières sociétés, eurent leurs prescriptions hygiéniques. Celles-ci, dans le Pentateuque, sont nombreuses, et leur bienfaisance est puissamment accrue du fait de leur caractère religieux et parfois cultuel. Telles les impuretés légales. Celle de la lèpre : « Quiconque en était atteint devait sortir du camp ou de la ville, et se tenir, vêtu d'habits de deuil, loin de toute société humaine ; il était même tenu de crier aux passants : *Tamê !* (Impur !) pour les avertir. Ces mesures rigoureuses duraient aussi longtemps que la maladie. Si la guérison se produisait, elle devait être reconnue par le prêtre, et il fallait encore se soumettre à un rite de purification fort compliqué. (Lév., XIII ; XIV, 1-32 ; cf. Math., VIII, 1-4 ; Luc, XVII, 12-14). — Il existait aussi une lèpre des bâtiments et des habits, dont la nature n'est pas bien connue. (Lév., XIV, 35-57 ; XIII, 47-59) [1]. » — On devenait impur par le simple contact d'un cadavre humain ou animal. « Le cadavre humain rendait impurs les habits qui le recouvraient, toute la maison où il se trouvait, avec les personnes qui l'habitaient et le mobilier qu'elle contenait, sauf les vases fermés. Cette impureté durait sept jours... L'impureté contractée par celui qui touchait le cadavre d'un animal ou en mangeait, ne durait que jusqu'au soir du même jour. (Num., XIX). Le rite de la purification était en rapport avec le degré de l'impureté. [Pour] celle qui était la moins grave..., une simple lotion du corps et des habits suffisait [1]. » Pour élémentaires que fussent ces méthodes d'antisepsie, elles n'en sont pas moins curieuses si l'on songe qu'elles se concilient admirablement avec la doctrine microbienne et qu'elles sont indiquées encore au moins pour l'essentiel dans des cas nombreux. C'est, de même, par le souci de la salubrité publique que l'on a tenté d'expliquer diverses autres prescriptions, par exemple la distinction des aliments purs et des aliments impurs. Mais peut-être cette distinction était-elle fondée, dans bien des cas, sur des raisons purement symboliques.

Les législateurs païens firent de même une large place à l'hygiène, mais sans lui donner d'autre obligation que le bien de la cité et la force de la loi : tel Lycurgue, s'il est vrai qu'il ait existé, telles du moins les lois que l'antiquité, à tort peut-être, lui attribuait. Les prescriptions mosaïques, d'une incessante rigueur, se formulaient par des défenses ; elles visaient à l'isolement, au maintien dans sa pureté d'une race prédestinée ; celles des législations grecques tendent au développement harmonieux et complet de l'individu, surtout à l'épanouissement de la beauté physique, souvent préférée à la beauté morale.

Pendant tout le moyen âge, on le sait, l'hygiène, pas plus que les autres sciences de la nature, ne progressa. La célèbre école de Salerne fut longtemps seule ; encore ne faisait-elle qu'enseigner quelques préceptes empiriques venus de Galien et d'Oribase [2].

[1] Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 1re éd., 1897, t. I, p. 244-245.

[1] Pelt, *loc. cit.*, p. 244.

[2] Composés au plus tard au commencement du XIIe siècle, pour un roi d'Angleterre sur le nom duquel on discute encore, les axiomes de Salerne comprennent environ cent vingt chapitres, ou plutôt cent vingt courtes pièces, très brèves comme les épigrammes antiques, en vers léonins. Ces vers dont le milieu rime ou au moins est assonancé avec la fin, furent choisis sans doute dans un but mnémotechnique. Nous donnerons comme échantillons les deux premières pièces du

En réalité, l'hygiène n'est devenue une science qu'à la fin du XIXe siècle, et ses derniers progrès datent des théories microbiennes. Son champ est immense, son étude complexe. On y fait rentrer non plus seulement les moyens d'éviter les maladies, *la prophylaxie;* mais tout ce qui dans les sciences anthropologiques peut conduire à l'amélioration physique de l'humanité.

II. UTILITÉ. — L'hygiène étant l'art d'éviter les maladies, personne ne demandera qu'on en démontre ni l'utilité ni la nécessité. Mais il est diverses heureuses conséquences d'une hygiène intelligente et bien observée qu'il ne faut pas négliger.

Et d'abord, s'il existe un élixir de longue vie autre que la simple teinture d'aloès et de rhubarbe décorée de ce nom merveilleux, c'est bien l'hygiène. « Le secret de prolonger la vie, a dit Feuchtersleben avec un bon sens fort incisif, consiste à ne pas la raccourcir, » et c'est ne pas la raccourcir qu'éviter la maladie. C'est là le secret de la longévité; tout autre n'est que duperie. Bien connu est l'exemple de ce Luis Cornaro qui rétablit par un régime sévère sa santé ruinée par des excès et mourut âgé de 104 ans, vers le milieu du XVIe siècle, après avoir écrit son célèbre *Discorso della vita sobria* (1558) [1].

Il est un autre point de vue que l'art de prolonger la vie, art que l'on a appelé du nom un peu barbare de « macrobiotique » : c'est le point de vue des avantages intellectuels et moraux.

Propreté est voisine de sainteté, dit un proverbe anglais. La santé physique est un bien dont l'âme bénéficie, car « l'homme n'est ni ange ni bête, et qui veut faire l'ange fait la bête. » Leibniz a écrit : « Tout ce qui se passe dans l'âme de César est représenté dans son corps. » Il n'est pas moins exact de dire que tout ce qui se passe dans son corps est représenté dans son âme. Une alimentation trop substantielle alourdit l'esprit, favorise le développement des passions inférieures; une alimentation insuffisante l'anémie, détruit l'équilibre des facultés. Dans un air pur, l'esprit est plus dispos. Tyndall, le physicien anglais, attribuait sa bonne santé et son heureuse humeur à ses nombreuses excursions dans les Alpes. Lorsque le matin on ouvre sa fenêtre pour aspirer la fraîcheur et la pureté de l'air, c'est à Minerve, disait-il, à la sagesse, que l'on ouvre. C'est sous une forme plus vive l'idée de Pascal qui disait des maladies : « Elles nous gâtent le jugement et le sens; et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute pas que les petites n'y fassent impression à proportion. » L'on sait de reste qu'il parlait d'expérience.

III. ENSEIGNEMENT ET VULGARISATION. — L'introduction des principes d'hygiène dans les programmes scolaires est actuellement chose faite. On la réclamait depuis longtemps. Le docteur J.-B. Fonssagrives, il y a déjà quelque trente ans, demandait dans les Ecoles normales supérieures et primaires, dans les lycées, les séminaires, etc., la création de cours pratiques d'hygiène [1]. « Comment ! disait-il, voilà de futurs professeurs, de futurs proviseurs, de futurs inspecteurs, de futurs recteurs, qui auront plus tard charge de corps autant que d'intelligences, et qui aborderont ce difficile problème de la conciliation du travail de l'esprit et du développement corporel en ne connaissant qu'un seul des termes de ce rapport ! » (*Op. cit.*, p. 434). Certes, voilà qui est fort juste. Les nouveaux programmes y ont pourvu : nul ne sera plus censé ignorer l'hygiène.

Et l'on aurait bien tort de crier à l'élargisse-

recueil, la première contenant les « préceptes généraux de la santé, » la seconde les « moyens de se passer de médecin. »

Anglorum Regi scribit Schola tota Salerni.
Si vis incolumem, si vis te reddere sanum,
Parce mero, cœnato parum, non sit tibi vanum
Surgere post epulas, somnum fuge meridianum ;
Ne mictum retine, ne comprime fortiter anum ;
Curas tolle graves, irasci crede profanum ;
Hæc bene si serves, tu longo tempore vives.

Ce que le traducteur anonyme de l'édition de 1753 rend ainsi :

Au roi d'Angleterre salut.
Toute l'Ecole de Salerne
En ce court écrit a pour but
De lui tracer comment il faut qu'il se gouverne,
S'il veut se garantir de toute infirmité,
Et vivre en parfaite santé.
Buvez peu de vin pur ; le soir ne mangez guère ;
Faites de l'exercice après chaque repas.
Dormir sur le dîner, c'est l'usage ordinaire,
Toutefois ne le suivez pas...
Fuyez les soins fâcheux, par eux le sang s'altère ;
Comme un poison funeste évitez la colère.
En observant ces points, comptez que de vos jours
Un régime prudent prolongera le cours.

Le second axiome est plus concis :

Si tibi deficiant medici, medici tibi fiant
Hæc tria : mens hilaris, requies moderata, diœta.

En français :

S'il n'est nul médecin près de votre personne
Qui dans l'occasion puisse être consulté,
En voici trois que l'on vous donne :
Un fonds de Belle-Humeur, un Repos limité,
Et surtout la Sobriété.

Voilà certes de quoi réconcilier les esprits positifs avec la poésie.

[1] Un de ses contemporains, mais qui fut loin d'égaler son grand âge, beaucoup plus connu par ses ouvrages théologiques que pour son *Hygiasticon* qui est un traité d'hygiène, réduisit dans cet ouvrage le système de Cornaro en formules. C'est ce qu'on nomme « les Sept règles de Lessius. » Voici ces sept règles :

1° Pouvoir, au sortir de table, se livrer sans fatigue aux exercices intellectuels ;
2° Ne sentir nulle langueur corporelle pendant la digestion ;
3° Passer par une transition ménagée de la vie ordinaire à la vie sobre ;
4° Adapter la formule du régime sobre aux diversités des conditions d'âge, de sexe, d'habitudes ;
5° N'user que d'aliments sains ;
6° Ne varier que très peu les mets et se servir avec discrétion des aliments ;
7° Ne pas prendre l'envie de manger pour mesure de son appétit.

[1] Cf. Fonssagrives, *Dictionnaire de la santé*, art. *Hygiène*. In-4, Paris, Delagrave, 1876.

ment indéfini des programmes, à l'entassement des matières et au surmenage.

Il suffit de parcourir les manuels d'anatomie et de physiologie publiés en 1903 et 1904 à l'usage de l'enseignement secondaire pour se rendre compte que les auteurs, obligés de se placer au point de vue de l'hygiène, ont éliminé une foule de détails indigestes et sont parvenus, la plupart du temps, à simplifier de beaucoup la matière. C'est toujours cela de gagné.

IV. Hygiène générale. — La surface du sol, on le sait, est couverte de souillures, rebuts de la vie organique. D'innombrables microbes, entraînés par les eaux pluviales, pénètrent de là dans les couches superficielles ; mais cette pénétration est fort lente et fort limitée, puisque, d'après les expériences d'Hoffmann, il faudrait d'un an et demi à deux ans pour que l'eau parvienne à une profondeur de 3 mètres dans un terrain moyennement compact. C'est donc la surface terrestre qui recueille et conserve la majorité des espèces microbiennes. La richesse de la faune microbienne est donc, par suite, proportionnelle à l'imperméabilité du sol. Or il n'y a qu'un moyen pratique de donner au sol la perméabilité qui lui manque, c'est le drainage que l'on met partout en pratique. Mais il est à noter que la nature se charge elle-même spontanément d'assainir le sol, quoique avec lenteur, par l'action combinée des bactéries nitrifiantes et dénitrifiantes qui détruisent continuellement les matières organiques. D'après Duclaux, cette double transformation peut se concevoir de la sorte : dans les couches superficielles, l'azote de la matière organique est transformé par les bactéries de la putréfaction en sels ammoniacaux. Ceux-ci ne peuvent être digérés que par quelques végétaux supérieurs, le surplus est transformé, dans les couches plus profondes, par les microbes nitrificateurs en nitrates, qui sont assimilables par toutes les plantes. Enfin le surplus des nitrates, en présence du *bacillus amylobacter*, retourne à l'état de protoxyde d'azote. Ainsi les microbes jouent un rôle capital dans l'épuration du sol.

Il est plus facile de modifier et d'améliorer l'*eau* que le sol. On sait le rôle considérable qu'elle joue dans la salubrité publique et la quantité de jour en jour croissante dans laquelle on l'emploie. On n'en usera jamais trop. « Il faut qu'il y ait trop d'eau, a dit Foucher de Careil, pour qu'on en ait assez. » Mais il la faut saine, ce qui paraît généralement à l'absence de toute odeur et de toute couleur. En 1898, le professeur Mez a indiqué que les eaux les plus corrompues contiennent en abondance des algues bleues, et que les algues vertes exigent déjà un degré moindre de pollution. Avant lui, Gérardin a cru constater que de toutes les herbes vertes celle qui supporte le mieux les eaux impures est le roseau à balais *(Arundo phragmites)* ; qu'ensuite viennent les menthes, les salicaires, les joncs, les nénuphars ; puis les véroniques et les myriophylles, qui exigeraient une eau satisfaisante ; enfin le cresson, qui serait le criterium des eaux excellentes et parfaitement pures. Il y a là d'utiles présomptions, mais il ne faudrait pas accorder une confiance trop absolue à ces indications. Elles ne peuvent avoir la précision ni la certitude d'une analyse chimique ou bactériologique. Il est vrai qu'elles ont l'avantage d'être incomparablement plus faciles. L'assainissement des eaux se fait en grand, dans certaines villes, ou à domicile. Dans les deux cas elle ne peut se faire que par des moyens chimiques, physiques ou mécaniques. La stérilisation par une substance chimique ou n'est pas complète ou risque d'être toxique. La stérilisation par la chaleur, dans l'ébullition prolongée pendant 15 à 20 minutes, s'obtient sinon absolument, du moins d'une façon suffisante ; mais elle a l'inconvénient d'être assez coûteuse, de rendre l'eau fade et indigeste, et souvent de la troubler par la précipitation des sels calcaires. On a essayé d'employer l'électricité. Hermitte en France et Wolf en Amérique décomposèrent par électrolyse de l'eau salée qu'ils ajoutaient à l'eau souillée ; le résultat a été douteux. D'autre part Frölich en Allemagne, et Tyndall en Angleterre, ont proposé l'emploi de l'ozone, oxygène chargé d'électricité ; mais l'application qu'on a faite du principe, tant à Lille qu'à Berlin, demande à être plus largement reprise. Restent donc les seuls moyens mécaniques, c'est-à-dire la filtration. Les anciens filtres à couches de sable et de charbon sont inefficaces. Il n'y a que le filtre Chamberland et ceux construits sur un principe analogue (passage de l'eau à travers une substance à pores très étroits) qui retiennent complètement les bactéries. Encore exigent-ils des nettoyages fréquents et minutieux.

Comme celle du sol et celle de l'eau, l'influence des *climats* est considérable. C'est même elle qui a réglé la marche de la civilisation. D'origine tropicale ou subtropicale (l'Egypte et l'Inde, le Pérou et le Mexique), la civilisation s'est avancée par la Phénicie, puis la Grèce et l'Italie, puis la France, l'Allemagne, l'Angleterre, toujours vers le Nord.

Cette influence n'est pas toujours aussi bienfaisante. Il est un certain nombre d'affections propres à chaque zone climatique. La zone torride a le choléra, la peste, la fièvre jaune. L'étrange *maladie du sommeil* (hypnosie) est particulière aux noirs de la côte sénégalaise et congolaise. Après une incubation très longue qui peut durer jusqu'à sept années, le mal se manifeste soit par une somnolence progressive, soit par des accès de sommeil alternant avec des crises nerveuses. A vrai dire, la cause de ce mal est encore imparfaitement connue ; mais on l'attribue à la présence de certains organismes dans le liquide rachidien. Dans les climats simplement chauds dominent les fièvres paludéennes, les dysenteries, un certain nombre d'affections cutanées. D'une salubrité bien plus parfaite, les pays tempérés sont pourtant

atteints par certaines endémies [1] : fièvres palustres, rhumatismes, *pellagre, ergotisme*. La pellagre qui s'observe dans le sud-ouest de la France est due, d'après les recherches de Lombroso et de Huseman, à l'usage, dans l'alimentation, de maïs attaqué par une moisissure spéciale *(Penicillum maïdis)*. Quant à l'ergotisme, le *mal des ardents* du moyen âge, on sait qu'il résulte d'une sorte d'empoisonnement par l'ergot du seigle. Il est endémique en Sologne. On constate enfin dans les climats froids cette ophtalmie des neiges que Xénophon a si bien décrite dans son *Anabase* et qui est déterminée par la blancheur éblouissante des plaines neigeuses ; la grippe ou influenza qui y fait de terribles ravages ; le scorbut contre lequel, chez les Tongouses et les Ostiakes, le remède populaire est le sang bu tout chaud. Rochard a étudié l'influence des climats au point de vue plus particulier des plaies et des blessures, et il est arrivé à des résultats qui ne manquent pas d'intérêt. Le froid des régions polaires est très nuisible aux plaies, et les moindres blessures, sous son influence, s'irritent et se compliquent gravement. La cicatrisation est extrêmement lente. Sous les climats torrides, au contraire, la marche des plaies est favorisée et la cicatrisation rapide, ainsi qu'on l'a vu dans nos expéditions au Sénégal et dans celles des Anglais contre les Achantis. Mais une complication redoutable, le tétanos, y est fréquente.

Dans quelle mesure l'homme peut-il s'adapter, se façonner et s'habituer aux différents climats ? « L'homme, dit de Humboldt, a une merveilleuse flexibilité d'organisation qui se plie à tous les climats [2]. »

Sur l'hygiène du vêtement, l'un des éléments importants de l'adaptation aux climats, sur celle de l'alimentation, sur celle de l'habitation, nous n'entrerons pas dans des détails qui risqueraient d'être longs et fastidieux ; d'autre part les généralités sont bien connues de tous. Nous insisterons seulement sur quelques points particuliers.

On sait que les aliments peuvent avoir une triple origine : minérale (eau, sel de cuisine) [1], végétale ou animale. Les produits minéraux sont absolument indispensables. Mais les aliments végétaux et animaux peuvent-ils être employés à l'exclusion les uns des autres ? Faut-il adopter le système des végétariens, soit orthodoxes, qui repoussent tout aliment d'origine animale, soit libéraux, qui admettent les aliments produits par les animaux, mais sans abattage des producteurs ? Théoriquement l'un et l'autre régime peuvent suffire à l'entretien de l'organisme. Mais, quoi qu'on en puisse dire, ils ont l'un et l'autre de gros inconvénients. Si l'alimentation végétale est moins

[1] On sait qu'une affection *endémique* est due à une cause locale, qu'elle soit ou non permanente, tandis qu'une affection *épidémique* est due à une cause passagère que l'on a reconnue être microbienne.

[2] « Une race s'est distinguée entre toutes les autres par sa prodigieuse puissance d'acclimatement et a même surpassé la race aryenne : la race juive, dit Boudin, a résolu le problème de l'ubiquité ; c'est la seule qui se montre véritablement cosmopolite. Ce rameau syro-arabe s'est autrefois développé en Egypte ; les Juifs en émigrèrent et s'établirent en Palestine pour dix-huit siècles ; ils y rencontrèrent les températures les plus variables : dans la vallée du Jourdain, 24 degrés de température moyenne ; près de Jérusalem, il n'y a que 17 degrés, et sur les sommets du Liban des neiges perpétuelles. Dans son pays, le Juif possédait donc toutes les variétés de climat ; aujourd'hui on voit la population juive prospérer et se multiplier sur les bords de la Méditerranée et même en Egypte. De là aux climats tropicaux, il n'y a qu'un pas. Les expériences manquent au Sénégal et à Madagascar. Mais les Juifs prospèrent aux Antilles et aux Guyanes ; on en compte 3000 anglais et hollandais. L'Inde possède depuis bien des siècles des colonies juives. La Suède en comptait 815 en 1825, et 1000 en 1860, mais on les rencontre exclusivement dans la Suède méridionale.

« Pour Bertillon, toutefois, l'acclimatement des Juifs ne dépasse pas beaucoup celui dont les Aryens nous ont donné des exemples lorsqu'ils se sont trouvés placés dans des conditions aussi favorables. En effet, dit-il, le Juif émigre surtout de proche en proche ; il ne se hasarde pas dans des colonies nouvelles, ne se répand point sur un sol neuf pour le défricher ni le cultiver ; il ne s'emploie point aux travaux rudes et périlleux, mais il cherche les sociétés assises, organisées, surtout dans l'abri des villes. Pour Bertillon encore, le type juif, par le fait même de son point de départ (Egypte et Syrie), n'a eu qu'à subir le petit acclimatement pour s'adapter à la zone torride ; le seul grand acclimatement qu'il ait eu à tenter, s'est trouvé dirigé des climats chauds vers les régions froides, c'est-à-dire dans une direction qui a toujours été pour les Aryens l'acclimatement le plus facile et le moins périlleux. Cependant, si l'on excepte les Hindous et les Espagnols, la race juive paraît mieux s'adapter aux climats tropicaux que la race aryenne pure. Elle offre son maximum de densité sur les bandes isothermes chaudes (Afrique septentrionale, Espagne, Italie, Australie) et sur les bandes isothermes moyennes (France, Allemagne, Hollande, Pologne, Russie centrale, Angleterre). Dans le haut Nord, en Suède et au Canada, elle n'a pas atteint les mêmes limites que la race aryenne. » (Proust, *Traité d'hygiène*, 3e édit., 1904, p. 695).

Bertillon a recherché les lois générales de l'acclimatement d'après l'histoire universelle des migrations :

« 1° Tout mouvement migratoire à marche séculaire, résultant de l'extension des populations de proche en proche, aboutit certainement à l'acclimatement, quelque loin qu'il s'étende (migration indo-européenne).

« 2° Une migration rapide ne peut constituer une colonie durable et prospère que si elle a lieu sur la même bande isotherme ou un peu au nord de cette bande. Le succès sera d'autant plus compromis que l'émigration s'éloignera davantage de cette zone pour se porter vers le sud.

« 3° Les croisements avec les races aborigènes, s'ils sont eugénésiques (améliorateurs pour la race), favorisent et accélèrent sans doute l'acclimatement, tandis que la sélection séculaire qui les suit le consolide.

« 4° La race indo-européenne s'est constamment trouvée inacclimatable sur les versants méditerranéens de la côte d'Afrique, et plus particulièrement en Egypte... » *(Loc. cit.*, p. 691).

[1] Il faudrait y ajouter la terre pour les peuples équatoriaux. C'est un fait bien certain que des terres douces au toucher et chargées d'alumine ou de magnésie sont employées d'abord pour tromper la faim pendant des disettes passagères. En Nouvelle-Calédonie, d'après M. de la Billardière, le fait se produit assez fréquemment. Puis, par suite de la distension des intestins, on constate une véritable dépravation de l'appétit qui produit chez les indigènes un besoin morbide d'absorber abondamment cette terre comestible. La quantité consommée irait jusqu'à 700 grammes par individu (Humboldt). Ces observations ont été confirmées par Breschet, Hippolyte Cloquet et Vauquelin. Le résultat le plus clair d'une pareille alimentation est l'abolition de la fonction digestive et assimilatrice, l'abaissement de la température, l'engorgement des ganglions lymphatiques, l'abolition presque complète de la volonté, et finalement l'impuissance de l'organisme à résister à l'envahissement microbien.

chère, elle oblige le tube digestif à un travail plus pénible et exige l'introduction d'une masse considérable d'aliments. Les préférences doivent aller au régime mixte, qui admet à la fois la viande et les végétaux en proportion variable, suivant les circonstances de travail modéré, moyen ou pénible [1].

Parmi les soins corporels qui ont pour but l'entretien de la santé, on fait de plus en plus une large part aux applications d'eau, sous des formes multiples, bains chauds et froids, douches, ablutions [2], etc.

Dans toutes les applications hydrothérapiques, il est trois règles qu'il faut soigneusement observer : d'abord il faut avoir chaud, puis que l'application soit courte, et la réaction (friction ou exercice musculaire) énergique. Rien, mieux que les bains et les douches, ne fait parfaitement fonctionner la peau et tout le système des glandes sudoripares. Or la peau, a dit fort justement Currie, est la soupape de sûreté de la machine animale.

Tels sont les points essentiels de l'hygiène générale.

V. Hygiène spéciale. — Un coup d'œil même superficiel sur l'hygiène spéciale d'après les milieux, les professions et les prédispositions, dépasserait de beaucoup les limites de ce travail. Les éléments seront faciles à réunir pour les lecteurs que la question intéresserait, à l'aide de la bibliographie donnée ci-dessous [1].

L'hygiène publique comprend les mesures d'isolement et de désinfection imposées par les règlements publics. (Loi du 15 fév. 1902, décrets et arrêtés des 10 fév., 27 juillet et 7 mars 1903).

Quant à l'hygiène internationale, arrivée depuis quelques années à de si beaux résultats, elle

[1] Parmi les maladies qui résultent de l'absorption d'aliments malsains, on signale la gastro-entérite et la fièvre typhoïde, produites par des viandes avariées où s'est développé, sous l'action de la chaleur, le *Bacillus enteridis* et le bacille d'Eberth ; le botulisme, le tœnia, la trichinose, etc. Nous en rapprocherons l'*actinomycose*, maladie parasitaire due à un champignon inférieur, l'*actinomyces*. Les symptômes sont des sortes de tumeurs purulentes, laissant échapper un liquide mêlé de granulations jaunâtres ou rougeâtres. Ces tumeurs peuvent se rencontrer sur les muqueuses, dans le foie, les poumons, les os, le cerveau. Commune à l'homme et aux herbivores, l'actinomycose semble être d'origine végétale. Elle se communiquerait par l'introduction dans le tube digestif ou dans une plaie de fragments végétaux infectés de l'actinomyces. A ce point de vue, il est dangereux de mâchonner des brins d'herbe ou de paille, des épis ou des graines de graminées, — bien que l'on n'ait pas encore la preuve absolue que l'actinomyces vit sur les graminées *en dehors de l'organisme*.

[2] Les théories kneippistes, — plus anciennes que Kneipp, d'ailleurs, — ont été reprises avec plus de rigueur scientifique par l'abbé N. Neuens dans son *Traité de Médecine naturelle scientifique* (3 vol. in-8, Tournai, Decallonne-Liagre, 1900-1901). Ce livre — dont on pourrait regretter le ton combatif, car l'auteur, qui se sépare sur plus d'un point de Kneipp, reproche parfois assez vivement à celui-ci certaines manières de voir — est un traité complet de la matière. Le tome I comprend l'histoire très détaillée de la méthode (systèmes de Hahn, Priessnitz, Fleury, Kneipp) et ses moyens d'action, depuis la marche nu-pieds jusqu'aux bains et maillots bien connus ; au tome II on trouve un résumé d'anatomie, de physiologie, d'hygiène et de diagnostic, avec une manière de manuel de cuisine et une longue étude sur les plantes médicinales, espèce par espèce ; enfin le tome III comprend la pathologie et la thérapeutique. L'ouvrage qui se vend 16 fr. chez l'auteur (à Diekirch, Grand-Duché de Luxembourg), est évidemment un des plus complets sur la *médecine naturelle* et l'hydrothérapie. On y trouve nombre de renseignements utiles et intéressants.

[1] Nous ne voulons ni ne saurions dresser un catalogue complet des innombrables ouvrages publiés, depuis quelque trente ans surtout, sur une aussi vaste question. Nous nous contenterons des plus connus et des plus récents.

Le *Traité d'hygiène* de A. Proust, 3e édit., en collaboration avec A. Netter et H. Bourges (Paris, Masson, 1904, 25 f.), énorme in-8° de 1250 pages, est un ouvrage superbe, un des plus complets et des plus largement informés que nous possédions. Il est divisé en treize parties dont les titres feront voir la richesse de l'ouvrage : anthropologie générale et ethnographie de la France, démographie (statistique), diagnostic, étiologie et prophylaxie des maladies infectieuses et contagieuses, hygiène internationale, hygiène publique, étude de l'atmosphère, du sol et de l'eau, climatologie et distribution géographique des maladies, les aliments et l'alimentation, le vêtement et les exercices physiques, l'habitation privée et l'habitation en commun, l'hygiène des villes et des campagnes, l'hygiène suivant les âges et les sexes, l'hygiène professionnelle et industrielle.

Parmi les autres traités généraux il faut citer : J. Arnould, *Nouveaux éléments d'hygiène*, 3e édit., Paris, J.-B. Baillière, 1895, grand in-8 de 1400 pages, 20 fr., divisé en trois parties : hygiène générale (le sol, l'eau, l'atmosphère, les microbes, etc.), hygiène spéciale (infantile, scolaire, industrielle, urbaine, militaire, etc.), hygiène publique (France, Angleterre, Belgique, Allemagne, etc.) ; — et à la même librairie, l'*Aide-mémoire d'hygiène et de médecine légale*, de P. Lefert, in-16, 3 fr.

J.-P. Langlois, *Précis d'hygiène publique et privée*, in-18 de 640 pages, 2e édit., Paris, Doin, 1901, 8 fr.

J. Rochard, *Traité d'hygiène publique et privée*, in-8 de 982 pages, Paris, Doin, 15 fr.

Les manuels élémentaires ne manquent pas : Proust, *Douze conférences d'hygiène*, in-18, Paris, Masson, 1894, 2 f. 50 ; — le petit volume de Caustier (Nony, 1904), etc.

Enfin on a publié, soit en collection, soit isolément, nombre d'études sur l'hygiène spéciale d'un organe ou d'une maladie particulière. La Bibliothèque d'hygiène thérapeutique, publiée sous la direction de Proust à la librairie Masson, comprend déjà les ouvrages suivants (in-16, cartonnés toile, à 4 fr.) : *Hygiène du Goutteux* (Proust et Mathieu), *de l'Obèse (item)*, *des Asthmatiques* (Brissaud), *du Syphilitique* (Bourges), *du Neurasthénique*, 2e édit. (Proust et Ballet), *des Albuminuriques* (Springer), *des Tuberculeux* (Chuquet), *des Diabétiques* (Proust et Mathieu), *des Maladies du cœur* (Vaquez), *du Dyspeptique* (Linossier).

Le Dr Monin a publié, chez Doin, entre autres ouvrages : *L'hygiène de l'estomac*, in-18, 430 p., 4 fr. ; — *L'hygiène des riches* (dyspepsie, arthritisme, obésité, nervosité, etc.), in-18, 4 fr. ; — *Les arthritiques*, in-18, 328 pages, 4 fr.

Les conférences faites à l'hôpital Cochin par Dujardin-Beaumetz, de 1884 à 1892, ont été réunies par lui en volumes dont trois nous intéressent spécialement ici : *L'hygiène prophylactique*, *L'hygiène thérapeutique*, *L'hygième alimentaire*, Paris, Doin, 1889, 1890 et 1896, in-8° à 6 fr.

Enfin indiquons quelques ouvrages d'hygiène morale qui ne sont pas sans intérêt : Bremond, *Les passions et la santé*, in-16 de 156 pages, Paris, Baillière, 2 fr. ; — P. Jolly, *Le tabac et l'absinthe* (étudiés surtout au point de vue de leurs conséquences morales et sociales), in-16, Baillière, 2 fr. ; — J.-H. Réveillé-Parise, *Hygiène de l'esprit* (hygiène des hommes livrés aux travaux intellectuels, gens de lettres, savants, etc.), in-16 de 435 pages, Paris, Baillière, 1880, 3 fr. 50 ; — A. Riaut, *Le surmenage intellectuel*, in-16 de 312 p., 1888, et *Hygiène des orateurs, magistrats, avocats, prédicateurs*, etc., in-16 de 276 p., 1888, Baillière, 3 fr. 50.

s'occupe d'établir des cordons sanitaires, lazarets et quarantaines, et d'étudier les routes soit terrestres soit marines par lesquelles les maladies pestilentielles pénètrent en Europe. Les mesures à prendre, tant hors d'Europe qu'en Europe, ont été définitivement édictées à la Conférence de Venise en 1897.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En quoi consiste la doctrine du développement ou du progrès de la Révélation?

R. — Il y a sur ce sujet plusieurs doctrines, les unes vraies, les autres fausses.

D'abord, quand on parle du développement ou du progrès de la Révélation, il est évident que l'on considère la Révélation dans son objet, c'est-à-dire dans les vérités révélées. Et ici il ne peut être question que des vérités révélées pour être matière de foi publique, et non point des révélations particulières.

On peut concevoir le développement de la Révélation de différentes manières : 1° par addition de nouvelles révélations qui viennent augmenter le trésor des vérités antérieurement reçues (développement objectif); 2° par la manifestation de vérités déjà révélées, mais demeurées latentes et comme implicites sous une écorce qui avait besoin d'être ouverte (développement subjectif ou explicatif).

Et, à son tour, ce développement explicatif peut se concevoir lui-même comme opéré authentiquement sous une direction assurée et infaillible qui en garantit la légitimité en la maintenant dans le sens même de la révélation; — ou comme opéré d'une manière indépendante par l'esprit humain agissant sur la vérité révélée seulement d'après ses propres vues, au risque de substituer son sens au sens réel de la parole divine.

Il convient aussi de distinguer la révélation en général, et la révélation chrétienne en particulier.

La révélation en général est l'ensemble des vérités révélées par Dieu à l'homme depuis le commencement du genre humain jusques et y compris la révélation chrétienne.

Et la révélation chrétienne contient, comme l'enseigne le Concile de Trente (Sess. 4, *Decret. de Can. Script.)*, tout ce que le Christ lui-même a révélé par sa propre bouche, ou a fait révéler après lui par les Apôtres sous la dictée du Saint-Esprit.

La Révélation en général comprend toutes les vérités révélées par Dieu à l'homme depuis sa première origine, soit sous la loi de nature, soit sous la loi mosaïque, soit sous la loi de grâce. Elle embrasse l'ancien et le nouveau Testament. Et à ce point de vue son histoire se confond avec celle de l'économie providentielle du salut du monde. Elle a son développement objectif. De nouvelles révélations viennent, en suivant le cours des temps, s'ajouter aux précédentes. Et tout en éclairant les vérités déjà connues, elles en font connaître d'autres. « Moïse, dit à ce sujet saint Grégoire le Grand *(In Ezech.*, l. 2, hom. 4), a été plus instruit dans la science de Dieu qu'Abraham, les Prophètes plus que Moïse, les Apôtres plus que les Prophètes. » Les modes de ces révélations ont été nombreux : *multifariam multisque modis.* (Hébr., 1, 1). Elles sont venues aux heures opportunes que Dieu choisissait, soit pour ranimer les lumières primitives quand elles tendaient à s'éteindre, soit pour soutenir les espérances de l'humanité par l'annonce plus précise de l'approche de leur terme. Et toutes ces révélations successives se sont enfin concentrées, complétées et éclairées d'un éclat d'ensemble dans la révélation chrétienne dont elles étaient le prélude et la préparation.

Faut-il admettre que la révélation de l'Ancien Testament contenait déjà toute celle du Nouveau? — On peut d'une certaine manière le dire, au sens où parle saint Thomas (2^a 2^{ae}, q. 1, art. 7), quand il explique que toutes les vérités étant objectivement contenues les unes dans les autres, les premières vérités révélées contenaient les suivantes, comme des principes leurs conséquences. C'est dans ce sens que l'entendent les Saints Pères, que l'entend saint Augustin disant que la Loi portait le Christ dans son sein. *(In off. S. Joan. Bapt.*, Lect. 2^i noct.). Il n'en est pas moins vrai cependant que pour développer les vérités implicitement contenues dans les révélations de l'ancien Testament, pour faire sortir du sein de la Loi le Christ et sa doctrine, la raison humaine ne suffisait pas. Il fallait une nouvelle révélation; et ce fut la révélation chrétienne. *Olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* (Hébr., 1, 1-2).

Voilà donc un progrès objectif, un développement certain dont l'histoire est l'histoire même de la Révélation. Il commence à la première révélation faite au premier homme, et comme terme final il s'arrête à la mort du dernier des Apôtres. Les Apôtres ont encore été les organes de nouvelles révélations. Jésus-Christ a continué sa révélation par leur bouche sous la dictée du Saint-Esprit. Mais après eux la révélation est close; le dépôt de la doctrine apostolique est formé et fermé. Les successeurs des Apôtres en seront seulement les gardiens et les interprètes; ils le conserveront comme le trésor de la vérité; comme l'héritage inviolable de l'Eglise auquel personne n'aura plus le droit de rien ajouter ni enlever; et encore comme la règle sur laquelle on devra mesurer et juger toute doctrine qui se produira par la suite. Et toute nouveauté qui se présente-

rait comme devant augmenter le contenu du dépôt sacré, ou le modifier en lui-même, sera réputée une altération de la parole divine, et proscrite comme une erreur et une hérésie.

Ainsi la clôture de la période de vie des Apôtres est le terme du développement objectif de la révélation. Le Christ a dit tout ce qu'il voulait dire au monde, parlant publiquement. Il a institué son Eglise pour être la gardienne infaillible de sa parole. Il lui a donné à cette fin son Saint-Esprit pour demeurer avec elle *in æternum*. (Joan., XIV, 16). L'économie est complète et durera jusqu'à la fin des siècles.

Mais toutefois il peut et il doit exister encore un progrès, un développement de la révélation ; et l'Eglise même doit le promouvoir et le diriger. C'est le progrès subjectif ou explicatif.

Car ce trésor de la révélation, dont la garde est confiée à la succession apostolique, n'est pas manifeste à tous, ni de prime abord. Plusieurs des vérités qu'il renferme sont obscures et enveloppées. Elles sont révélées, mais implicitement ; et les circonstances peuvent exiger, pour la conservation même de l'intégrité du trésor, qu'elles soient mises à jour, expliquées, définies.

Tout le travail séculaire et traditionnel de la théologie catholique tend à procurer ce développement. Il y tend sous la direction du magistère de l'Eglise, et, en quelque sorte, en collaboration avec lui. Les erreurs mêmes qui se produisent, les négations, les hérésies sont des occasions pour la théologie de dégager de plus en plus de leurs enveloppes primitives les vérités révélées, et de donner à chacune une forme précise, et à l'ensemble un plan, un ordre, une unité qui présente à l'esprit humain la plus haute et la plus belle des sciences. L'Eglise elle-même par l'organe de son magistère infaillible intervient pour interpréter et déterminer, par ses enseignements et ses définitions, les points obscurs ou contestés, à mesure que le besoin apparaît de donner aux intelligences des fidèles plus de lumières sur les dogmes ou plus de sécurité contre les erreurs.

Et c'est ainsi qu'on la voit tout le long des siècles, par ses Conciles et ses Pontifes, tirer de son trésor et proposer à la foi catholique, selon les nécessités ou les opportunités des temps, des vérités non pas nouvelles en elles-mêmes, puisqu'elles étaient contenues dans le dépôt sacré, mais nouvelles par leur manifestation et par leur élévation au dessus de tout doute et de toute discussion. Le Saint-Esprit dirige l'Eglise en cette fonction ; et c'est une des formes de la vie surnaturelle dont elle est animée. Cette vie sans cesse féconde parce qu'elle se puise à une source divine, va toujours en se développant. L'arbre produit toujours de nouvelles fleurs et de nouveaux fruits, expansion de la réserve de sève déposée en son sein, et qui mûrissent selon les saisons.

Voilà ce qu'on doit admettre comme progrès de la révélation à partir de la clôture de la période de vie des Apôtres ; mais, répétons-le, c'est tout ce que l'on peut admettre. Il n'y aura plus de nouvelles révélations jusqu'à la fin du monde. L'économie chrétienne qui se résume dans l'organisation actuelle de l'Eglise, doit durer jusqu'à la consommation des siècles, et ne céder la place qu'à la constitution définitive du royaume éternel du Christ et de ses élus dans la béatitude du ciel. Il n'y a donc pas lieu de rêver, comme l'ont fait certains illuminés, plus ou moins hérétiques, un nouvel ordre de choses, une nouvelle effusion de lumière et de grâce, une économie plus parfaite, un règne du Saint-Esprit complétant et remplaçant le règne du Christ... Ce ne sont là que folies et rêveries inspirées par Satan à des cerveaux malades.

Mais il ne faut pas non plus rêver d'un développement explicatif qui aurait son évolution en dehors et indépendamment de la direction du magistère ecclésiastique.

Dans cet ordre d'idées, nous rencontrons particulièrement deux concepts qui nous sont signalés par l'Eglise, et que nous devons rejeter, car ils enlèvent à la Révélation son caractère divin.

Voici le premier, tel qu'il est formulé dans le *Syllabus* (prop. 9) : « La raison, par sa simple culture, telle qu'elle existe de fait, peut, avec ses seules forces et les seuls principes naturels, parvenir à la vraie science de tous les dogmes, même les plus mystérieux, une fois que ces dogmes ont été proposés comme objet à la raison. »

Ainsi le progrès de la raison pourrait la rendre adéquate à tout ce qui est contenu de vérité dans la Révélation. L'explication et le développement pourraient devenir si parfaits qu'ils éclaireraient les vérités, même les plus cachées, jusque dans leur fond. Il n'y aurait alors plus de mystères. La raison serait égale à la Révélation.

Le Concile du Vatican condamne et anathématise cette sorte de progrès. (*Const. de Fide cath.*, cap. IV, et *can. 1 de Fide et ratione).*

Le second concept est celui-ci : La Révélation, proposée à la raison humaine comme une donnée philosophique, est soumise au progrès ainsi que tout objet de science. Peu à peu, par l'évolution de la philosophie, l'esprit humain, après n'avoir eu d'abord qu'une intelligence imparfaite, arrive à en avoir l'intelligence parfaite. Les dogmes représentent donc, suivant les diverses étapes de la philosophie, des notions différentes. Le rôle du magistère ecclésiastique est de suivre cette évolution, et par ses définitions de constater et d'arrêter pour chaque époque les sens successifs des vérités révélées. Et ainsi, par le progrès, la raison pourra arriver et arrivera à donner aux dogmes des sens nouveaux et plus vrais que le sens originel et apostolique, jusqu'à ce qu'elle arrive au sens absolument vrai qui sera le sens de la pure philosophie. La vérité dogmatique ne serait plus immuable en elle-même ; elle serait soumise aux variations de la philosophie, et subordonnée à la raison.

Cette seconde conception est également con-

damnée et proscrite par le Concile du Vatican. *(Ibid.*, cap. IV, et *can. 3 de Fide et ratione).*

Et toute autre conception analogue qui tendrait à faire descendre la vérité révélée au niveau de la raison, et à en soumettre l'existence ou le sens à l'élaboration et au contrôle de l'esprit humain, sera toujours également condamnée et proscrite.

Pour résumer, reprenons les définitions données au commencement.

Le développement de la Révélation peut se concevoir :

1° Par l'addition de nouvelles révélations (développement objectif). Ce développement a eu lieu depuis le commencement du monde jusqu'à la clôture de la période marquée par la mort du dernier des Apôtres.

2° Par la manifestation de vérités déjà révélées mais demeurées plus ou moins latentes et implicites (développement subjectif ou explicatif). Ce développement a pu toujours avoir lieu. Il est le seul qui puisse exister depuis la mort du dernier des Apôtres jusqu'à la fin du monde.

On peut le concevoir comme s'exerçant régulièrement sous la direction du magistère infaillible de l'Eglise, et alors il est légitime, utile, et même nécessaire ; — ou comme s'exerçant d'une manière indépendante, selon les seules lumières de la raison séparée, et alors il est dangereux, et aboutit de fait aux pires conséquences.

Q. — Dans une de nos conférences, je disais à peu près ceci : « Un confesseur, ayant à trancher une difficulté pratique, — un cas de restitution, je suppose, — cherche dans les auteurs et y trouve le cas résolu avec toutes ses circonstances : point de *per accidens* qui introduise une complication quelconque *ratione adjuncti.* Mais par malheur, les solutions varient. De part et d'autre, des théologiens contemporains, bien au courant, généralement reconnus comme faisant autorité en la matière, en nombre respectable : les uns pour oui, les autres pour non... Le confesseur étudie leurs raisons : très frappé des raisons en faveur d'une solution, il arrive à la conviction personnelle intime que cette solution est la seule vraie et moralement certaine, au moins à ses yeux. Que dire au pénitent ? Il doit lui dire équivalemment ceci : « Si j'étais à votre place, je me croirais obligé à restituer et je croirais manquer à mon devoir en ne le faisant pas, et je ne suis pas le seul à penser de la sorte, il y en a beaucoup d'autres. Mais la loyauté et la charité m'obligent à vous prévenir que beaucoup d'autres théologiens pensent le contraire. Moi, je suis convaincu qu'ils se trompent, comme aussi il est à la rigueur possible que ce soit nous qui nous trompions : il n'y a que le Pape d'infaillible en ces matières. A vous de voir, — c'est votre droit, et je ne peux ni ne veux y toucher, — à vous de voir si vous estimez préférable devant Dieu de vous en tenir à notre façon de voir ou à la leur ; moi, je vous donnerai l'absolution, si vous me promettez de suivre ce que vous estimerez préférable en conscience. » On me répond que le confesseur peut et doit trancher, qu'il est juge. Je demande de quel droit il pourrait bien trancher contre la liberté du pénitent, sans l'avertir au moins que beaucoup d'autres théologiens estimés trancheraient en sens opposé ? — Là-dessus, on me dit : « Lisez le Vieux Moraliste, page 806, année 1900. » Et moi, de répondre : « Volontiers ; je demanderai même un supplément d'information à l'*Ami du Clergé,* car enfin, il s'agit là de choses éminemment pratiques. »

Autre difficulté, connexe à celle-là, soulevée dans la même conférence : « Un probabilioriste ou un équiprobabiliste — toujours en écartant tout *per accidens* qui puisse introduire des complications *ratione adjuncti* — peut-il imposer à son pénitent, sous peine de refus d'absolution, l'obligation de suivre en pratique les règles du probabiliorisme ou de l'équiprobabilisme, sans avertir au moins le pénitent que beaucoup de théologiens estimés pensent le contraire, qu'après tout ni les uns ni les autres ne sont infaillibles, et que c'est à lui qu'il appartient en définitive de voir s'il estime préférable en conscience de s'en tenir à l'opinion ou de ceux-ci ou de ceux-là ? » Je demande toujours si la loyauté et la charité, peut-être même la justice, n'exigent pas cela ? Mais, dira-t-on, si c'est utile au pénitent ? Eh bien, si c'est utile au pénitent, n'y a-t-il pas simplement à distinguer ? Quand par *utile* on entend quelque chose d'*indispensable* pour sauvegarder une chose d'obligation, à cause d'un *per accidens* quelconque, à la bonne heure ; mais quand par *utile* on entend quelque chose de favorable à une plus grande perfection, de quel droit un confesseur peut-il imposer rigoureusement une chose de simple perfection qui n'est pas d'obligation ?

R. — Vos deux questions n'en font qu'une en réalité quant au point de vue qui vous préoccupe. L'une est de fait, l'autre de droit, dans le même ordre d'idées. Une seule réponse substantielle suffira donc pour les deux.

Le problème de casuistique proposé revient aux termes suivants :

En matière controversée :

A) Un confesseur 1° *peut-il* et 2° *doit-il* imposer son opinion au pénitent ?

B) Un confesseur 1° *peut-il* et 2° *doit-il* avertir le pénitent de l'existence de l'opinion contraire ?

Ce sont là, en effet, deux difficultés distinctes et qui se doivent résoudre d'après des principes différents. La première concerne exclusivement la formation personnelle de la conscience du confesseur quant à la décision à intervenir dans le cas qui est soumis à son jugement. La seconde vise la liberté hypothétique pour le pénitent de bénéficier d'une solution différente auprès d'un autre tribunal. La première est pour ainsi dire *subjective,* et la seconde, extrinsèque à l'œuvre présente de la confession, *objective.*

Notez tout d'abord que les deux problèmes A et B sont eux-mêmes subordonnés à la considération préalable et prédominante indiquée par les mots : « *en matière controversée.* » Ce point initial de doctrine vaut qu'on s'y arrête un peu avant d'aborder les deux autres.

Une matière est dite *controversée* quand il y a désaccord d'opinions parmi ceux qui la traitent. Cette définition très générale est beaucoup trop ample pour le sujet qui nous occupe. A ce compte-là, en effet, il n'y aurait, parmi les connaissances humaines, pas une seule matière à certitude, puisqu'il n'est pas une seule proposition aussi intuitive, évidente ou divinement révélée qu'on la suppose, qui n'ait été contredite, révoquée en doute, sujet d'opinions disparates et contradictoires, donc, en fait au moins, « controversée ». L'existence de Dieu, la révélation, l'obligation des

préceptes du Décalogue et de l'Eglise, la nécessité du baptême, la primauté juridictionnelle du Pape, etc., ont été discutées. Personne cependant, parmi nous, dans notre langage de moralistes, ne songe à ranger ces certitudes parmi les « matières controversées ». Il faut donc restreindre la portée de cette expression.

En morale on donne le nom de « matière controversée » à toute doctrine ou proposition à propos de laquelle des auteurs catholiques, orthodoxes par principes et intention évidente, ont émis des opinions différentes.

Voilà qui est plus précis, mais ne suffit pas encore. On ne tiendra pas, par exemple, pour controversée une conclusion admise unanimement comme certaine par tout le monde, pour ce seul fait que quelques rares penseurs originaux y auront opposé une contradiction restée d'ailleurs sans écho. Aucun confesseur évidemment ne sera embarrassé en pareil cas quant à la formation très nette de son propre jugement; aucun n'aura la pensée de communiquer à son pénitent le détail de cette discordance négligeable.

Nous y voici enfin arrivés. Dans le langage courant, on tient pour « controversée » toute matière à propos de laquelle des opinions opposées sérieuses et probables se sont fait jour dans l'enseignement public, de telle sorte que, la certitude intrinsèque rationnelle faisant défaut, il y ait vraiment, vu l'indifférence bienveillante du magistère de l'Eglise, vu aussi la valeur des autorités pour et contre, possibilité d'opiner en sens opposés.

Ceci paraît très simple. Qu'on veuille bien pourtant se méfier des apparences. Il est clair qu'un probabiliste par exemple ne met en avant le droit du pénitent à une opinion bénigne qu'autant que celle-ci est *solide probabilis* en face de l'autre qui serait vraiment *probabilior*. Oui, mais en quoi consiste au juste cette *solida probabilitas*, fondement de tout l'édifice, condition essentielle sans laquelle s'évanouit, comme fumée au vent, le droit susdit du pénitent à chercher un confesseur plus accommodant? Voilà le *hic*.

Une matière peut être, en fait, *controversée*, sans être le moins du monde, en droit, *controversable*. Suffit-il donc qu'elle soit « controversée » pour que la peur envahisse et paralyse les jugements les plus certains et évidents de l'intelligence? Non, à coup sûr, même si les controversants sont des gens de haute valeur personnelle. C'est sur les ignorants seuls et les faibles que peut faire impression la dialectique « controversante » d'un Jouffroy, d'un Jules Simon ou d'un Renan à propos des plus radicalement certaines de nos convictions de philosophes et de chrétiens.

D'où il faut conclure — avec le sens commun — que le fait de la controverse ne suffit point pour créer une hésitation quelconque dans un esprit solide et élever à la dignité de *matière controversable* le point mis en doute par des mécréants, des imprudents ou des fous.

Que faut-il donc pour qu'une matière controversée soit en même temps controversable et s'impose comme telle au respect des consciences qui ne veulent être ni pusillanimes ni présomptueuses? Il faut que cette matière manque de certitude, et l'on peut dire précisément qu'elle est controversable dans la mesure où la certitude lui fait défaut. Mais la certitude étant chose d'appréciation subjective, encore que *fundamentaliter* objective, il suit de là que la « controversabilité » est un caractère qui n'a rien d'absolu, qui varie suivant les individus. Ainsi une matière sur laquelle M. X... a une pleine certitude n'est pas pour lui controversable, tandis qu'elle l'est pour M. Y... lequel, pour une raison ou pour une autre, n'y voit pas aussi clair.

En morale nous avons deux sources de certitude : la *raison* d'abord, et, à son défaut, l'*autorité*. D'où, deux sources aussi de « controversabilité » suivant que l'un ou l'autre de ces deux criteriums de certitude est en jeu. Notons cependant que la certitude rationnelle prime la certitude d'autorité au point de la contrebalancer, de la supprimer même en cas de contradiction sur évidence absolue.

Il est difficile, pour ne pas dire pratiquement impossible, qu'une intelligence bien équilibrée arrive à une certitude rationnelle parfaite en opposition avec une certitude, parfaite aussi, du côté extrinsèque de l'autorité, du nombre et de la valeur des auteurs qui opinent en sens contraire. Aussi n'est-ce point sous cette forme que se présente le conflit ordinaire de la conviction de raison avec l'argument d'autorité. Celui-ci, faute d'unanimité quant au nombre, et faute souvent de valeur irréfragable dans les personnes, n'est presque jamais qu'un argument de plus ou moins forte probabilité pratique *ad agendum*. De même, la raison atteignant rarement l'absolue certitude intrinsèque, laisse dans l'esprit une place accessible à l'influence de l'argument d'autorité contradictoire. Quand, donc, il y a de part et d'autre — raison et autorité — insuffisance de certitude, les deux arguments se complètent, ou tout au moins se tiennent en respect dans un équilibre qui oblige vraiment à tenir la matière en cause pour non seulement controversée de fait, mais aussi, en droit, raisonnablement controversable.

Ces préliminaires étant posés et bien entendus, abordons maintenant la résolution de nos deux problèmes ci-dessus formulés A et B.

A) Si le confesseur peut et doit imposer son opinion personnelle au pénitent.

1° *Le peut-il?* — Qu'il puisse *proposer* son sentiment sous bénéfice de discussion et d'acceptation ou de refus de la part du pénitent, personne n'en doute. Ce n'est pas là évidemment une méthode normale de juger, de trancher une difficulté régulièrement soumise à son jugement, à fin de résolution. Ce n'est même pas, au point de vue « per accidens » de la bonne manière de former les consciences, un procédé bien prudent. Les

fidèles ne viennent point nous consulter pour avoir à trancher par eux-mêmes leurs difficultés. Ils sont surpris de nos hésitations, davantage encore du souci que nous avons de fuir les responsabilités de notre charge en les rejetant sur leurs épaules. Passe encore qu'on les éclaire de manière à les persuader du bien fondé de nos solutions ; mais il n'est ni dans leurs espérances, ni dans les usages, ni dans le caractère de notre mission que nous leur proposions ainsi notre sentiment avec liberté d'en faire ce qu'il leur plaira. Ce procédé parfois n'est point défendu, c'est tout ce que nous voulions en dire au passage, pour être complet.

Oui, assurément, le confesseur peut « imposer » au pénitent sa décision, sa manière de voir en matière controversée et controversable. Nous ne disons point « imposer » de façon absolue et sans laisser jamais aucune porte ouverte par où le pénitent pourrait y échapper ; c'est là un côté de la question qui sera examiné ci-dessous en B tout à loisir. Nous disons que le confesseur *peut* très bien, sans sortir des droits que lui confère sa fonction, formuler de façon impérative, comme réponse ou conclusion pratique à une difficulté de morale, la solution qu'il croit être convenable et seule convenable.

Où serait le péché de sa part en pareil cas ? On le consulte ; il dit ce qu'il voit, ce qu'il pense, et parle d'après ce qu'il sait. Rien de plus légitime. C'est une décision qu'on lui demande. Il la donne, voilà tout ! Et il la donne comme se donne en circonstances analogues toute décision pratique de la part de celui qui est constitué compétent pour trancher le cas qu'on lui soumet.

Ajoutons, au surplus, que le confesseur, au confessionnal, est dans son rôle, au moins au point de vue sacramentel, sinon au point de vue « direction, » quand il *juge ;* et juger n'est ni renvoyer la partie sans réponse, ni lui remettre le soin de décider. Donc, est de tout point licite la réponse par laquelle le prêtre « tranche » un cas de conscience au tribunal de la Pénitence.

Lui ferait-on par hasard grief de le trancher d'après ses convictions personnelles ? Et quels motifs de juger veut-on qu'il ait, sinon ceux qui sont actuellement dans son esprit ? Sa conscience n'est pas celle du voisin. C'est d'après ses idées qu'il doit se la former subjectivement. C'est son jugement à lui qu'on sollicite, et vous voudriez qu'il empruntât le jugement d'un autre, détestable et faux à ses yeux ? Encore une fois c'est une autre question — question réservée — de savoir s'il doit avertir son pénitent qu'il pourrait trouver des confesseurs pensant différemment. Mais enfin, au seul point de vue strict de son jugement à lui, s'il juge — et il *peut* juger, c'est clair, — il ne peut le faire que d'après son opinion.

Conclusion : le confesseur est dans son plein droit quand il impose son opinion personnelle au pénitent quand, d'après sa propre conscience à lui, la seule qui doive le guider, il tranche, en tant que juge compétent, le doute que l'on soumet à son tribunal.

2° *Le doit-il ?* — Les raisons que nous venons de rappeler rendent presque inutile cette seconde question. Il est bon cependant de la considérer à part. Certains confesseurs timides pourraient croire que, si c'est leur droit, ce n'est peut-être pas leur devoir de parler et décider au confessionnal d'après leurs propres opinions. Nous disons, nous, que ce devoir est incontestable. Nous le donnions déjà à entendre tout à l'heure quand nous montrions l'absurdité de conduite pratique qui consisterait à avoir une conscience formée à soi et à agir cependant d'après une conscience étrangère formée différemment. Le jugement du confesseur est un acte humain dont la moralité dépend *hic et nunc* des conditions subjectives de son esprit et de sa volonté. Il peut se faire qu'il se trompe spéculativement ; mais pratiquement, ayant à dire *licet* ou *non licet,* il doit rigoureusement le faire d'après le jugement pratique dernier de sa conscience. Il pècherait en jugeant d'après l'opinion opposée qu'il tient pour moralement inadmissible. Il ne doit pas pécher ; donc il *doit* imposer son opinion au pénitent.

Qu'importe l'existence du courant d'opinion contraire au sien, qu'importe l'argument d'autorité en sens opposé, s'il a, lui, la certitude rationnelle d'être dans la vérité ? « Le Pape seul est infaillible, » dit-on...! Belle raison ! Que fait-on alors des certitudes parfaites que s'offrent sur une foule de sujets, scientifiques et autres, une foule de gens qui ne sont point papes ? Il y a une infaillibilité doctrinale surnaturelle et il y a une infaillibilité rationnelle d'ordre naturel. La certitude normale, courante, de l'esprit humain ne dépend point du magistère pontifical, lequel s'exerce très rarement, et lequel d'ailleurs n'a rien à voir dans les affaires d'ordre purement naturel. La morale comporte fréquemment le mélange des deux ordres ; très souvent aussi la casuistique se réduit à des jugements moraux de raison pure. De quel droit met-on en suspicion toutes les certitudes subjectives en matière de cas de conscience sous prétexte que, en dehors du Pape, personne ne peut rationnellement y atteindre ?

« Mais enfin, direz-vous, il n'est pas admissible qu'un moraliste se croie en possession de la vérité quand des hommes sérieux, de bonne foi, savants, voire des saints sont en contradiction avec lui et l'avertissent assez par là que la question n'est pas claire, qu'il y a au moins imprudence à prétendre y trouver de la certitude. »

Pardon ! c'est tout à fait admissible. Il est des adversaires de la religion qui sont sérieux, savants et de bonne foi. Est-ce une raison pour douter de la certitude que nous avons de nos dogmes ? On peut faire la même observation à propos de beaucoup de certitudes philosophiques, comme la spiritualité de l'âme, la liberté... Pour qui n'a point

sa certitude à soi, les « autorités » du camp opposé peuvent légitimement faire impression. Mais, comme elles ne constituent point par elles-mêmes une démonstration à priori et absolue de vérité, elles deviennent sans valeur là où la raison, sur argumentation correcte, s'est fixée dans une conviction déterminée.

Les moralistes « saints » sont rares ; leur sainteté est étrangère à la logique ; mettons qu'il y en a autant ou qu'il y en a aussi peu dans un camp que dans l'autre et laissons-les de côté pour le moment.

Des gens sérieux, de bonne foi, savants, mais qu'est-ce que cela et comment démontrez-vous qu'ils sont sérieux, de bonne foi et savants tout juste sur la matière à controverse ? Et si c'est en dehors et pour des raisons étrangères à cette matière qu'ils méritent ces beaux titres à la vénération de ceux qui n'ont pas d'autre source de certitude à leur disposition, en quoi voulez-vous que leur sérieux, leur valeur personnelle, même considérable, m'empêchent de voir ce que je vois, de tenir pour certain ce qui me frappe comme tel ?

Ballerini est un grand homme, d'accord ! Mais que peut me faire, à moi, la grandeur de Ballerini, l'estime qu'en a mon voisin, l'estime que j'en ai moi-même en général et à priori par voie de présomption, quand, sur un point de morale que j'ai étudié à fond, je trouve très pauvres, nulles, les raisons de Ballerini, parfaitement convaincantes les raisons contraires ? Parce que Ballerini est un homme respectable, devrai-je me raidir contre l'évidence qui m'envahit, et, quand je vois que deux et deux font quatre, dire que deux et deux peuvent faire cinq, parce que tel est le sentiment de Ballerini et que Ballerini est un homme considérable ?

Je force la note, c'est évident, et j'entends bien qu'aucun moraliste ne trouvera sur sa route la contradiction d'un maître de haute valeur sur un point aussi clair, aussi facile et certain à décider. Mais je n'ai pas tort, ce semble, de la forcer dans son expression pratique pour mieux faire saisir mon idée, à savoir que lorsqu'un esprit est sous l'empire d'une certitude rationnelle qui l'étreint, l'argument d'autorité en sens opposé n'y peut plus pénétrer : la place est prise.

Sans compter que si c'était le lieu et l'heure, il y aurait de fortes réserves à faire sur l'argument d'autorité au point de vue même du « sérieux » et de la « science » des auteurs qui le constituent plus encore par leur nombre que par leur valeur. Le Vieux Moraliste a fait là-dessus une analyse pénétrante qu'il suffira de résumer en quelques mots. Les auteurs se copient très souvent. S'ils sont sérieux comme vie privée, rien ne prouve qu'ils le soient suffisamment dans la recherche personnelle de la vérité sur *tous les sujets* où ils émettent leur opinion, parce qu'il faut bien qu'ils aient une opinion et que leurs traités soient complets. Rien ne prouve non plus qu'ils soient savants toujours et partout au point qu'on ne puisse soupçonner leur science d'être en défaut sur la matière controversée où l'on a soi-même pleine persuasion d'avoir fait œuvre de science vraie et profonde.

Reste leur nombre. Mais, outre qu'il y a du nombre aussi du côté opposé, le nombre n'est pas un argument apodictique de vérité. Pour un esprit qui raisonne et se persuade démonstrativement de la vérité de ses conclusions, la suggestion du nombre disparaît, se réduit à zéro.

Il résulte donc de tout ceci qu'un confesseur qui a ses conclusions arrêtées sur une matière controversée et les tient, après examen de raisons intrinsèques prudentes, pour certaines, non seulement *peut* mais *doit* s'y conformer dans les décisions casuistiques que sollicite de lui son pénitent. Il le doit si bien qu'il y aurait de sa part contradiction à agir autrement. Et ce n'est point là faire acte d'orgueil, de présomption imprudente, ni croire à son infaillibilité. C'est agir en homme raisonnable d'après le *dictamen* normal et honnête de sa propre conscience. C'est agir comme agit dans la vie courante quiconque a des idées, de fortes convictions, avec conscience de les avoir acquises par l'usage correct d'une intelligence claire doublée d'une volonté droite.

B) Si le confesseur peut et doit informer son pénitent de l'opinion contraire.

1° *Le peut-il ?* — Parfois oui ; pas toujours. S'il tient l'opinion contraire pour sûre, il le peut ; nous verrons tout à l'heure s'il le doit. Il le peut parce que n'ayant point lui-même la certitude, estimant possibles et honnêtes en pratique deux manières d'agir différentes, il ne commet aucune faute en laissant le choix à son pénitent. Même s'il lui impose son sentiment préféré, il ne commet aucune faute en lui disant que d'autres pourraient décider autrement et donc qu'il lui est loisible, s'il en a le goût, d'aller les consulter.

Remarquez que le confesseur ne peut agir ainsi que dans le cas où il estime praticable l'opinion contraire à la sienne. Car si celle-ci est pour lui certaine, il est impossible que le caractère d'une probabilité suffisante reste attaché à la contradictoire.

Cependant, même sur le terrain de la probabilité de part et d'autre, le confesseur peut commettre une faute en avertissant le pénitent de la probabilité opposée, au moins *per accidens*, comme il arrive par exemple dans le cas des scrupuleux pour lesquels un jugement *inhésitant*, absolument ferme, est de toute nécessité. Il en serait de même s'il s'agissait d'une âme simple qui manifestement attend de son confesseur une décision quelle qu'elle soit, et la demande avec l'intention de s'y conformer quoi qu'il en puisse être des opinions possibles d'autres juges étrangers à la cause. A supposer que le pénitent ait des droits à profiter de l'opinion opposée *benignior* encore suffisamment probable, on peut dire dans l'hypothèse que nous envisageons qu'il renonce à son droit :

Scienti et volenti non fit injuria. Ne pas profiter de cette disposition pour éviter les angoisses d'une érudition théologique plus troublante qu'utile, serait une faute de la part du confesseur.

Or cette hypothèse est, on peut le dire, très ordinaire. Le pénitent qui s'abandonne au jugement du confesseur le fait virtuellement avec la pensée d'accepter *bono animo* ses sentences. D'où nous concluons que dans la majorité des cas, avec les âmes toutes simples et droites qui s'adressent à nous, il y aurait de notre part maladresse pratique regrettable à transformer le confessionnal en chaire de théologie morale, à mettre les fidèles au courant de nos disputes, à ébranler le principe nécessaire de confiance et le mérite de l'obéissance qui sont de règle en pareille rencontre. Aussi n'est-ce point l'usage que les confesseurs introduisent les fidèles dans le labyrinthe des probabilités. Chacun juge de son mieux, comme il peut, d'après ce qu'il sait et comprend, de manière à être sans reproche devant la justice divine qui lui demandera compte de ses actes, sinon sans erreur au point de vue de la vérité objective en soi.

Il est des cas, cependant, où le confesseur peut introduire licitement et utilement son pénitent sur le terrain des probabilités. Si celui-ci, par exemple, est instruit des diverses solutions probables que son cas peut comporter, le confesseur qui sait cela, s'exposerait à être mal compris et mal jugé par son pénitent s'il lui imposait l'opinion sévère qu'il juge plus probable sans l'avertir qu'il peut, sous sa responsabilité personnelle, embrasser l'autre plus bénigne ou chercher quelqu'un qui ait le goût d'en user à son endroit. Supposons encore quelque cas de restitution onéreuse, par exemple, ou tout autre analogue, comportant en solution serrée des conséquences que l'on sait par avance répugner fortement au pénitent qui ne cherche que les moyens d'y échapper : point d'inconvénient à lui dire que d'autres confesseurs suivant une opinion plus bénigne et encore probable pourraient lui donner une décision plus conforme à ses désirs. A part ces circonstances spéciales où pareille information est utile au pénitent et implicitement souhaitée par lui, nous répétons que le confesseur ne peut pas, sans sérieux inconvénients, lancer son pénitent dans la recherche troublante des probabilités en lui faisant part des discussions d'écoles et le mettant à même de faire lui-même le choix de la solution que comporte son cas.

2° *Le doit-il ?* — Non seulement, disent quelques moralistes, le confesseur peut, mais il doit instruire le pénitent de la probabilité dont il pourrait profiter. Et l'on donne pour raison de ce devoir, du côté du prêtre, le droit qu'a le pécheur de n'être point chargé d'une obligation qui n'existe pas certainement, son droit de bénéficier d'une probabilité que lui offre la morale et qui lui éviterait des ennuis auxquels sa liberté cherche, avec raison, à se soustraire.

En sorte que le probabilisme, quoi qu'on en pense en théorie, deviendrait un système pratiquement obligatoire, puisque le confesseur probabilioriste ou équiprobabiliste ne pourrait jamais imposer son sentiment, par là-même que celui-ci serait discuté dans l'enseignement et contredit par un sentiment opposé probable qu'il devrait faire connaître au pénitent en même temps que son plein droit d'en user.

Qu'est-ce que le droit du pénitent à user d'une opinion probable ? Voilà ce que nous ne réussissons pas à bien entendre. Cette formule, très répandue dans les manuels probabilistes, est fort équivoque, si même elle n'est pas tout à fait fausse au sens où beaucoup de moralistes paraissent la comprendre.

En fait de droits, au confessionnal, le pénitent n'a que celui de recevoir l'absolution s'il en est réputé digne par son juge, et par là-même, bien entendu, le droit d'être jugé avec justice.

Or ce droit radical, vague, d'être jugé avec justice, peut être considéré sous deux points de vue, à deux degrés différents : 1° par rapport à la justice concrète du jugement du confesseur, 2° par rapport à la justice abstraite absolue, à la justice vraie, objective, en soi.

Qu'un pénitent ait le droit de faire appel d'une sentence qu'il estime injuste en s'adressant à un autre tribunal, cela va de soi, tout comme il arrive dans les jugements civils ordinaires, avec cette différence pourtant qu'en matière de confession il n'y a pas d'appel proprement dit; car, ou bien l'on décline la sentence avant qu'elle soit portée, ou bien l'on cherche après à en faire modifier les conséquences par une autorité de même ordre (un autre confesseur). Ce point n'est pas en cause.

Tout le monde convient qu'il est toujours loisible de chercher dans les jugements humains la plus exacte application possible de la justice divine objective absolue qui plane, indéfectible, sur toutes les intelligences humaines, au dessus des confessionnaux tout comme au dessus des tribunaux de for externe.

Mais ce n'est point tout à fait la même chose si l'on considère la justice dans l'exercice concret qui en est fait par une personne déterminée au tribunal de la Pénitence. Le pénitent, sous ce rapport, a le droit d'être jugé honnêtement par le juge auquel il soumet volontairement sa cause; c'est tout. Il n'a pas le droit d'attendre de son juge l'infaillibilité; il n'a pas le droit non plus d'attendre de lui qu'il juge autrement que d'après le *dictamen* de sa propre conscience correctement formée. Cela est si vrai que si le prêtre a décidé le cas en cause sans aucune faute de sa part, s'il est en règle subjectivement avec tout ce que la morale et sa conscience exigent de lui, il n'est point tenu « en justice » de réparer les erreurs qu'il découvrira après coup dans ses jugements.

Pratiquement donc, le pénitent, *hic et nunc, in concreto,* n'a de droit à un jugement juste que

dans la mesure où le prêtre est lui-même *hic et nunc* en état de le lui fournir. Or, nous l'avons dit, le prêtre ne peut juger que d'après ses idées et sa conscience, point du tout d'après celles des autres, toutes les fois qu'il s'est fait à lui-même, en toute prudence et honnêteté, une conviction personnelle, qui peut fort bien n'être pas celle du prêtre voisin sur le même sujet.

Droit et devoir sont corrélatifs. On pourrait tout aussi bien reprendre par l'autre extrémité le raisonnement que nous venons de faire, en partant cette fois du prêtre pour aboutir au pénitent.

Le devoir du confesseur n'est assurément pas de donner au pénitent la vérité et justice objective absolue qu'il n'a point à sa disposition. Il est tenu de le juger loyalement avec toute la justice concrète que comporte *hic et nunc* son état d'esprit et de conscience; rien de plus. Si donc son état d'esprit ne comporte point la probabilité du sentiment opposé au sien, au moins *in casu* et vu la considération pratique des circonstances, il n'a pas le devoir de le traiter d'après une justice qui n'est pour lui qu'une fausseté, d'après une opinion qui est la négation même de ses actuelles persuasions. Et si le prêtre n'a pas ce devoir, le pénitent n'a pas le droit correspondant, c'est tout clair.

Veut-on saisir mieux ceci par un exemple? Le confesseur A ne croit pas à l'obligation d'accuser les péchés douteux, même les péchés réellement commis mais douteusement confessés; le confesseur B y croit, au contraire. Chacun a sa conviction rigoureusement enracinée sur étude rationnelle et sérieuse de la question. Un pénitent consulte B. Comprend-on le droit prétendu qu'aurait ce pénitent d'obtenir de B l'aveu que le sentiment de A est pratiquement aussi bon que le sien? Comprend-on le devoir qu'aurait B de dire au pénitent : « Voilà ma conviction profonde. Mon voisin A en a une autre tout juste opposée, qui est une erreur absolue. Si vous alliez le voir!... »

« Mais, direz-vous, les trois systèmes sont admis dans l'Eglise : probabiliorisme, équiprobabilisme, probabilisme. Donc, aucun n'étant certain, le doute plane toujours assez dans l'esprit du confesseur, probabilioriste par exemple, pour lui faire un devoir d'avertir le pénitent que la justice peut fort bien se trouver du côté de l'opinion opposée simplement probable. »

Réponse. C'est précisément parce que les trois théories sont admises que chacun peut pour son propre compte en tenir une pour certainement vraie à l'exclusion des deux autres, le nº 1 ou le nº 2 ou le nº 3. Un probabiliste se contredirait s'il ne tenait pas pour faux le probabiliorisme, et *vice versa*. Comment peut-on imposer à un homme le devoir de mettre son prochain en contact avec l'erreur, de l'aiguiller sur la voie qui y mène?

Nous pourrions ajouter : c'est précisément parce que les trois systèmes ont cours dans l'Eglise qu'aucun d'eux n'a le droit, au point de vue « autorité » et comme système théorique, de s'imposer à l'exclusion des deux autres. Or le prétendu « droit du pénitent aux opinions probables » n'est pas autre chose qu'une voie détournée pour rendre pratiquement obligatoire le probabilisme dans tous les confessionnaux, ce à quoi, faute de critique, on a déjà trop réussi. L'énormité de la conséquence montre assez le défaut du principe d'où elle sort.

C'est une erreur de croire que la probabilité s'impose du dehors de façon telle qu'on doive, envers et contre toutes convictions personnelles contraires, la subir. Une opinion n'est pas probable nécessairement *in se*, pour tout le monde, avec estampille à révérence obligatoire, par ce seul fait qu'elle est qualifiée telle dans des livres, dans beaucoup de livres imprimés. Passe encore, et très bien, comme nous l'avons déjà dit, quand on n'a pas d'autre source de jugement que l'autorité. Mais ce qualificatif et son contenu viennent échouer devant une certitude morale contraire, fondée sur le raisonnement. Cette simple réflexion, de bon sens élémentaire, nous amène à une dernière observation qui servira de résumé et de conclusion pratique à cette étude.

Un confesseur est au confessionnal, à propos de restitution, supposons-le, en présence de deux résolutions contraires, reçues toutes les deux dans l'enseignement. Ou bien ce confesseur a, sur étude personnelle, un jugement à lui, ou bien il n'en a pas. Dans le second cas, nous ne voyons pas comment la question de notre correspondant pourrait se poser. De deux solutions, dont l'une est plus sévère, l'autre plus bénigme, le confesseur n'a aucun motif de choisir la première ; il en a au contraire de choisir la seconde qui est moins onéreuse pour le pénitent, encore que certainement exempte de toute faute pour les deux intéressés. C'est donc celle-là qu'il choisira (sauf considérations *per accidens)* et alors, inutile de se préoccuper du droit du pénitent à l'opinion probable, puisqu'on la lui offre du premier coup.

Ou bien le confesseur a son jugement arrêté, soit par système de morale théorique, soit par considérations d'ordre pratique, directes ou réflexes. Et alors, une double hypothèse nouvelle se présente : ou bien l'opinion dite bénigne lui paraît sérieusement probable et pratiquement sûre, et alors, comme ci-dessus, il s'y arrêtera : cela va de soi ; ou bien, cette opinion, il la tiendra fermement pour insuffisamment probable, quoi qu'en pensent les auteurs, quoi qu'en dise la théorie plus ou moins longue des petits manuels qui se copient, et alors il donnera ferme sa décision, moralement certaine pour lui, sans aucun souci de l'erreur contradictoire qu'il n'a aucun devoir de faire connaître à son pénitent, pas plus que celui-ci n'a le droit de la voir taxer par son confesseur d'une manière que réprouve sa conscience.

Résumons, au risque de nous répéter :

1º Le confesseur qui n'a ni système moral arrêté dans son esprit, ni convictions rationnelles cer-

taines, faute d'étude personnelle, sur une matière controversée, doit s'en tenir à l'argument d'autorité et, sauf motifs *per accidens* d'agir différemment, employer avec son pénitent l'opinion moins probable, mais vraiment probable et sûre encore, qui favorise davantage sa liberté, et cela, non point en vertu du droit qu'aurait à priori le pénitent au bénéfice de l'opinion probable, mais parce que le confesseur manque subjectivement de raisons sérieuses pour former autrement sa conscience et son jugement. Dans cette hypothèse, la question visée par notre correspondant ne se pose même pas.

2° Si le confesseur a un système moral arrêté dans son esprit (probabiliorisme, équiprobabilisme, probabilisme), ou s'il a une conviction rationnelle certaine fondée sur une étude personnelle de la matière controversée, non seulement il peut, mais il doit former sa propre conscience, et donc aussi celle de son pénitent, d'après ses propres idées. Il ne peut ni ne doit le faire d'après les idées des autres qu'il tient pour fausses ; il ne peut ni ne doit avertir le pénitent de l'erreur qui a cours parmi les champions du sentiment opposé au sien, malgré la qualification de probable que ceux-ci lui attribuent, malgré le nombre et la valeur des auteurs qui le tiennent pour tel.

L'erreur et la confusion en toute cette affaire proviennent du mélange que l'on fait des deux ordres de probabilité, intrinsèque de raison, et extrinsèque d'autorité. De ce qu'une opinion est probable en raison de l'autorité (nombre et valeur des moralistes qui l'embrassent), on a tort de conclure qu'elle est probable *simpliciter*, absolument, et que tout le monde a le devoir de la tenir pour telle et de la respecter en conséquence. Rien de plus faux. La probabilité d'autorité n'est qu'une probabilité de renfort, provisoire, hypothétique, une probabilité indirecte, de prudence, à côté de la question, encore que peut-être suffisante, faute de mieux, pour servir de guide à la conscience dans l'obscurité de ses doutes et garantir l'honnêteté morale de ses déterminations pratiques.

C'est comme un certificat d'honnêteté présumée, donné à une opinion par ce qu'on pourrait appeler, en style de jurisprudence, des témoins de moralité. Valable tant qu'il n'est point contredit par l'étude profonde de la cause, ce certificat perd sa valeur quand la malhonnêteté de l'opinion apparaît nettement démontrée par des arguments directs, sur étude rationnelle directe de son dossier. Après quoi, si l'on doit respecter toujours la bonne foi surprise des signataires du certificat, l'on n'est plus tenu cependant d'ajouter foi à son affirmation.

C'est le cas du confesseur qui a ses bonnes raisons personnelles de tenir pour fautif le certificat de probabilité accordé à une opinion par les probabilistes. Probable pour eux, probable pour qui n'a pas d'autres moyens de jugement et admet la valeur morale suffisante des témoins de moralité, cette opinion ne l'est pas pour lui, et dès lors, il n'a pas à la présenter comme telle à son pénitent, contrairement à sa propre persuasion.

D'ailleurs, ce mot *probable* s'emploie souvent en langue courante de façon assez équivoque. Prenons le cas du probabilioriste. Il dira volontiers « probable » encore une opinion moins probable que la sienne. Mais dans sa pensée et d'après son système, *probabilis* et *tuta* n'étant pas synonymes, il ne regardera pas cette opinion simplement probable comme moralement admissible et sûre en pratique. Il ne nie point la valeur du certificat de probabilité ; il la trouve insuffisante pour fonder un jugement quand il y a en face une probabiliorité qui, d'après lui, doit l'emporter. Et certes, on ne prouvera jamais que ce probabilioriste ait le devoir de présenter à son pénitent comme sûre en conscience une opinion qu'il croit, lui, personnellement, n'être pas sûre, pas suffisante pour éviter le péché.

Même chose pour l'équiprobabilisme. Probable tant qu'on voudra, dira-t-il, l'opinion opposée, mais pas *tuta*, puisque, d'après le système, l'équiprobabilité seule peut mettre la conscience en paix.

On a beaucoup abusé de cette étiquette : *probabilis*. A notre avis, l'abus le plus répréhensible qu'on en ait fait est celui que nous avons discuté aujourd'hui et qui consiste à imposer comme garantie à priori et universellement respectable toute marchandise qui porte l'étiquette, d'ailleurs fortement élastique, souvent discutable et inexacte, en soi : *probabilis*.

Q. — Un père voulant avantager le fils qui le soigne, lui a affermé sa propriété pour neuf ans. Les autres enfants sont éloignés, et l'un d'entre eux l'a froissé par sa jalousie qui lui a inspiré des paroles vives.

Cette manière de faire est-elle juste ? Le fils peut-il, en sûreté de conscience, garder ces terres et ces maisons pendant les neuf ans, le père étant décédé ?

R. — Un père qui n'a qu'un fils a le droit de disposer par donation ou par testament de la moitié de sa fortune, et d'un tiers s'il en a deux ; s'il en a trois ou davantage, il peut toujours disposer à son gré d'un quart de sa fortune. C'est un droit que le Code français lui reconnaît formellement ; il peut donc, en toute justice légale, donner ce quart à l'un de ses enfants par préciput et hors part.

Nous disons : *en toute justice légale*, parce que nous ne conseillerions pas à un père de faire cela ouvertement, à moins d'une raison grave et proportionnée, afin de ne pas susciter parmi ses enfants des jalousies, des querelles et des haines graves. Mais il n'aurait pas besoin de raisons très graves pour le faire à l'insu des autres enfants.

Le fils en question peut donc, en sûreté de conscience, garder pendant ses neuf ans de bail la propriété qui lui est affermée sans doute à un

prix très peu élevé, et l'avantageant pour l'héritage plus que les autres.

Nous avons supposé jusqu'ici que la quotité indisponible de l'héritage du père était restée intacte. Mais que dire si elle avait été entamée? Les théologiens sont à peu près unanimes à affirmer que les parents peuvent léser partiellement la légitime due à leurs enfants, s'ils ont une raison juste et proportionnée (et le père de famille dont il s'agit ici semble bien en avoir une), parce que la loi n'a pas dû vouloir atteindre, surtout quant à la conscience, les cas particuliers où le bien même demande que le père puisse entamer un peu la réserve qu'il laisse à partager entre ses enfants. Et comme ici il y a une raison très sérieuse, le fils pourrait encore en conscience garder ce qui lui a été donné en plus des autres.

Même en présence de la loi d'égalité de partage entre les enfants et de réserve si stricte, beaucoup de théologiens prétendent que si le père, même sans raison, attaquait la réserve, il ne pécherait pas contre la justice stricte, parce que ce qu'il a est bien à lui; et s'il peut, sans pécher contre cette justice, le dilapider ou le dépenser follement, il peut au moins tout aussi bien le donner à l'un de ses enfants, et les autres, pourvu qu'il leur laisse de quoi subvenir à leurs besoins, selon leur position, ne peuvent pas avoir un droit légitime de se plaindre. En tout cas, disent-ils, *post factum* il n'y a point à inquiéter un fils qui aurait reçu de ses parents plus qu'il n'aurait droit d'attendre d'eux légalement, parce qu'on peut presque toujours supposer que les parents ont eu de justes raisons d'avantager ainsi un de leurs enfants.

Creusons encore un peu davantage notre sujet. D'après les esprits les plus sages, cette loi de partage égal et de stricte réserve a été des plus funestes à la France.

Elle a eu pour effet : 1° de diminuer singulièrement le nombre des naissances, que les parents limitent exprès, afin que dans le partage chacun de leurs enfants ait une part convenable; 2° d'affaiblir considérablement l'autorité paternelle dont les enfants peuvent se moquer, puisque, malgré même leurs parents, ils auront toujours leur part d'héritage; 3° d'introduire dans les familles, même les plus unies, des divisions et des discordes au moment où doivent se faire les partages; 4° de détruire les traditions familiales d'honneur qui faisaient la gloire et la force des grandes familles; 5° d'accroître l'esprit d'égoïsme, d'envie, d'avarice, d'ambition et de luxe; 6° de diminuer grandement le patriotisme et le dévouement; 7° de détruire les grandes cultures si utiles à l'élevage des bestiaux et les grandes industries; 8° de trop favoriser la centralisation, et de donner au gouvernement une trop grande prépondérance, nuisible même à la force d'une nation, et de décourager les initiatives particulières, etc., etc.

C'est donc une loi qui serait à refaire ou à changer singulièrement, comme l'ont toujours soutenu bien des théologiens, des juristes et des économistes des plus entendus. En attendant cette réforme, peut-on assurer qu'une telle loi oblige directement par elle-même en conscience? Sans doute, elle oblige indirectement, en ce sens qu'en voulant la violer ouvertement on donnerait lieu à des scandales et on introduirait bien des semences de discorde dans les familles. Mais si on pouvait l'éluder en évitant les maux qui pourraient en surgir, nous n'oserions pas dire avec certitude qu'il y aurait péché.

Q. — Une personne protestante, quittant son pays pour un temps indéterminé, laisse en soin à une amie catholique une bibliothèque dans laquelle il y a une Bible protestante, écrite dans une langue totalement étrangère à la nôtre. Or il y a quelque temps le curé de cette paroisse, homme d'un zèle peu ordinaire, obligea cette catholique, sous peine de refus d'absolution, même à l'article de la mort, à brûler cette Bible. En avait-il le droit? La dame s'offrait à la remettre à un prêtre qui aurait pu la garder jusqu'au retour de la propriétaire.

R. — Nous croyons que non. Lehmkuhl et Clément Marc remarquent très bien que l'excommunication non réservée pour les livres traitant des choses saintes ne s'étend qu'à ceux qui les impriment ou font imprimer sans l'approbation de l'Ordinaire; et Clément Marc cite le décret du Saint-Office de 1880 :

Censuram nemini reservatam inflictam iis qui libros de rebus sacris tractantes sine approbatione Ordinarii imprimunt aut imprimi faciunt, restringendam esse ad libros sacrarum scripturarum, necnon ad earumdem adnotationes quascumque de rebus sacris in genere, id est ad religionem pertinentibus tractantes.

Il suit de là d'abord que cette femme ne tombait sous le coup d'aucune excommunication. — Mais était-elle condamnée par l'Index? Génicot, dans une étude assez longue sur les livres prohibés, d'après le nouvel *Indeæ*, écrit ceci :

Scripta *cum aliquo temperamento* prohibita, sunt sequentia : 1° Regulariter prohibentur editiones textus originalis et antiquarum versionum S. Scripturæ, etiam Ecclesiæ orientalis, ab acatholicis quibuscumque publicatæ, etsi fideliter et integre editæ appareant; item aliæ versiones Ss. Bibliorum, sive latina sive alia lingua non vulgari ab acatholicis editæ; demum versiones omnes SS. Bibliorum quavis vulgari lingua ab acatholicis quibuscumque confectæ, atque illæ præsertim quæ per societates Biblicas divulgantur. Verum triplex ista librorum classis permittitur iis qui studiis theologicis vel biblicis dant operam, dummodo tamen non impugnentur in prolegomenis aut annotationibus catholicæ fidei dogmata. (Art. 5, 6, 8). Igitur ut iidem libri sint penitus et omnibus prohibiti, necesse est ut in iis impugnentur veritates quæ fide catholica proponuntur, ac proinde manet licentia mox enuntiata, etiamsi dogmata catholica obiter negentur, vel si impugnentur aliæ veritates theologice certæ. Studiis autem theologicis vel biblicis operam dare dicendi sunt quicumque habitualiter, non autem actu mere transeunte, sive in scholis sive privatim hæc studia excolunt.

Comme il est défendu aussi de les garder chez soi, il ajoute :

Retentio libri in hoc sita est quod quis penes se servat librum vel proprium vel alienum, puta depositum

vel locatum. Ut autem retentio sit peccatum mortale, necesse est ut liber servetur per tempus notabile.

Cela posé, nous disons : 1° Cette dame n'est pas absolument sûre que cette Bible est protestante, étant écrite dans une langue tout à fait inconnue, et est prohibée par l'Index, elle le suppose seulement ; le confesseur n'en sait pas plus long, il n'a donc pas le droit certain de se montrer si sévère. 2° Il n'est pas dit clairement dans le cas qu'elle l'a comme dépôt chez elle, mais seulement qu'elle doit avoir soin de la bibliothèque, restée sans doute chez son propriétaire ; alors elle ne tomberait pas du tout sous le coup de l'Index. 3° Surtout elle propose de la remettre entre les mains d'un abbé qui aurait peut-être, lui, le droit de la garder chez lui, d'après ce que nous avons dit, ou qui peut demander permission de l'Index. Mais le confesseur ne veut rien examiner, rien entendre, il veut une réponse immédiate sous peine de refus d'absolution même à la mort. Il est bon d'être zélé, mais pas à ce point-là. « Oportet sapere, dit saint Paul, sed sapere ad sobrietatem. »

Q. — Une personne âgée demande à son confesseur la permission pour elle et sa bonne de travailler une heure ou 1 h. 1/2 le dimanche soir au crochet, pour les pauvres, sous prétexte qu'elle s'ennuie énormément et a en horreur toute sorte de jeu.

Elle communie le dimanche, assiste à la grand' messe, aux vêpres, fait sa promenade, en rentrant récite son chapelet, soupe, et ne pouvant plus lire à cause de son âge et ne pouvant souffrir aucun jeu, demande cette permission.

Que pense l'*Ami* ? D'autres confesseurs la lui ont accordée, puis retirée, puis donnée. Peut-on la lui accorder et pour combien de temps chaque dimanche ?

R. — Le travail au crochet est un travail très léger qui dans certains cas pourrait plutôt être regardé comme une récréation que comme un vrai travail. Cependant, en la circonstance, il nous semble un travail réel, mais véniel en lui-même, à moins qu'il ne dure bien longtemps, et ici il ne durerait qu'une heure et demie. Il nous faut donc recourir à l'axiome : *Causa mediocriter gravis excusat a veniali.*

Or ici il y a deux raisons qui peuvent l'excuser. La première, c'est la légèreté du travail, jointe à l'utilité personnelle d'une femme qui, après avoir assisté à tous les offices et fait tous ses exercices de piété, ne pouvant ni lire ni jouer, a besoin de ce léger travail pour employer les dernières heures du jour sans trop s'ennuyer. Cependant cette raison, tout en étant une cause bien atténuante, à elle seule ne nous paraîtrait pas suffisante pour l'exempter de tout péché, d'autant plus qu'elle n'est pas seule à travailler, mais fait travailler sa bonne avec elle. Or, si elle ne peut pas lire, ne pourrait-elle pas prier sa bonne de lui lire quelque chose et l'écouter ? — La seconde raison, c'est qu'elle travaille pour les pauvres. Or il est des pauvres qui, en raison de leur pauvreté, peuvent sans péché travailler le dimanche ; et alors la charité autorise d'autres personnes à travailler pour ceux-là, et les théologiens admettent généralement qu'on peut travailler quelque peu le dimanche pour confectionner des vêtements destinés aux pauvres. — Les deux raisons unies ensemble nous paraissent bien suffisantes pour autoriser les petits travaux dont il est question.

Ajoutons encore que, quand il y a des raisons qui par elles-mêmes ne seraient pas absolument suffisantes pour exempter de tout péché, le curé ou même généralement le vicaire, quand ils le jugent utile, peuvent donner dispense. Et ici, surtout parce qu'il s'agit aussi de la domestique, il nous semble que le confesseur ferait bien de dire à cette dame : « Je crois que vos raisons sont bien suffisantes pour vous permettre ce travail. En tout cas, en vertu de l'autorité que Dieu m'a confiée, je vous en donne permission et vous direz à votre bonne que vous m'avez demandé permission aussi pour elle, et que je le lui permets à elle aussi, parce que c'est pour des pauvres. Cependant, faites durer ce travail le moins longtemps possible, et quand vous pourrez vous faire faire une lecture pieuse par votre bonne, faites-le, parce que la chose pourra lui être utile à elle aussi. Et le petit travail que vous ferez le dimanche soir, faites-le bien en secret, et que personne autre ne le sache. »

Nous croyons avoir par là répondu suffisamment à la dernière question. Dès lors qu'il y a raison suffisante en soi et qu'on y ajoute au besoin dispense, il est plus prudent de ne point fixer de temps, puisque alors une demi-heure ou même une heure de plus ou de moins ne constitueraient pas un péché. Toutefois on lui conseillera de ne pas le prolonger ordinairement plus qu'elle ne le fait, mais plutôt de le restreindre encore, par respect pour l'esprit de la loi divine.

Q. — Un brave homme, âgé, infirme, est à la charge d'une fille unique. Celle-ci lui remet tous les mois une petite somme pour ses besoins. Ils ne vivent pas ensemble. Elle lui dit qu'elle gagne cet argent dans le commerce. Mais cet homme a des soupçons, fondés sur de sérieuses raisons, que sa fille ne lui donne que le gain de la débauche à laquelle elle se livre. Il l'interroge. Elle nie. Peut-il continuer à recevoir cet argent ainsi gagné, alors qu'il pense que s'il le refuse, sa fille n'en continuera pas moins son commerce infâme, à cause de l'habitude, et que d'autre part il serait réduit à la misère ?

R. — Le père est âgé, infirme, incapable de gagner lui-même sa vie, et il se trouve dans la misère. Il a une fille unique : celle-ci est donc obligée, en vertu même de la loi naturelle, de subvenir à ses besoins ; aussi lui remet-elle tous les mois une petite somme pour le faire vivre. Mais il a des soupçons, fondés sur des raisons sérieuses, que cette petite somme provient de la débauche : il interroge sa fille sérieusement à ce sujet, indiquant assez par là qu'il préférerait souffrir davantage que de se nourrir du déshonneur de sa fille. Que pouvait-il faire de mieux ?

Celle-ci lui proteste qu'elle gagne cet argent dans le commerce. *Nemo præsumitur malus nisi probetur*. Or, il ne lui est pas prouvé sûrement que cet argent est le fruit du libertinage.

De plus, quand même sa fille le gagnerait en se livrant à la prostitution, dès lors qu'il est certain que sa fille ne s'y livrerait pas moins si elle ne lui donnait rien ou s'il refusait les secours qu'elle lui apporte, ne vaudrait-il pas mieux que cet argent servît à soulager un père infirme, ce qui est une bonne œuvre, que d'être employé par cette fille au luxe et à la toilette, ce qui favoriserait encore en elle son mauvais penchant ?

Nous ne voyons donc pas à quel titre le père serait obligé de refuser ces secours dont il a si grand besoin.

Cependant s'il y avait à craindre quelque scandale, le vieillard ferait bien, pour y obvier, de protester hautement qu'il aimerait mieux mourir que de favoriser le libertinage de sa fille, qu'il fait tout ce qu'il peut pour l'en détourner, que celle-ci lui affirme que les secours qu'elle lui donne proviennent de source très honnête, et qu'il ne les reçoit qu'à cause de cela et pour une intention droite, et parce qu'il en a absolument besoin ; que du reste il prie tous les jours pour elle, afin qu'elle ne se perde pas.

Q. — Pour les cas réservés à l'évêque, nos statuts veulent que quiconque ignore avoir des cas réservés ne soit pas soumis à la réserve. Cela étant, le confesseur est-il obligé de notifier au pénitent, dès la première confession, que tel cas est réservé ?

Ne pourrait-il pas le laisser indéfiniment dans l'ignorance afin de pouvoir toujours l'absoudre, *servatis servandis*, lorsqu'il reviendra avec le même péché, pour n'être pas obligé de recourir, dans la suite, *toties quoties*, à l'évêque ?

R. — Vos statuts sont très sages ; mais gardez-vous d'abuser de leur miséricordieuse prudence. Ils sont sages en suspendant la réserve en cas d'ignorance, et sages doublement : d'abord parce qu'il n'y a vraiment point raison d'infliger en pareil cas au pénitent l'ennui désagréable d'une réserve, et ensuite parce qu'ils déchargent la conscience des confesseurs d'un doute qui pourrait l'embarrasser. C'est, à notre avis, une opinion probable que la réserve n'atteint pas les « ignorants ». Cette opinion, il est vrai, n'est pas, comme on dit, « *communis* », tant s'en faut. Elle a néanmoins en sa faveur des arguments directs de raison assez puissants pour contrebalancer le nombre et l'autorité des auteurs qui assez universellement opinaient jadis en sens opposé. D'où il suit que, sauf déclaration épiscopale expresse, le confesseur qui voudrait suivre l'opinion probable dont nous parlons, passerait outre à la réserve et donnerait quand même l'absolution. Vos statuts ont donc, sous ce rapport, été sages en adoptant pratiquement l'opinion large, ce qui supprime toute difficulté.

Mais il faut s'en tenir là. L'intention de l'évêque est assurément que ses réserves servent à quelque chose et soient observées autant qu'il est prudemment possible. Rien ne s'oppose à ce que le confesseur avertisse le coupable de la réserve dont son péché est affecté ; il y a, par ailleurs, raison grave de lui communiquer ce renseignement ; donc, il ne faut pas le laisser dans son ignorance, encore que celle-ci, pour une première fois, puisse lui servir d'excuse.

En somme, c'est là un cas de « monition » à résoudre d'après les règles morales communes en cette matière. L'obligation de la réserve est, en principe, chose grave et certainement voulue comme telle par le législateur ou juge autorisé qui croit devoir la formuler. Ce serait vraiment se moquer de lui et de sa loi que de coopérer à l'ignorance des fidèles en gardant le silence toutes les fois qu'ils présentent au confessionnal un cas réservé. Il y a donc devoir grave d'avertir le pénitent pour l'avenir, et cela, non seulement par respect de la loi, mais dans l'intérêt même du coupable qui sera ainsi plus efficacement détourné de la rechute, donc aussi par là-même dans l'intérêt de l'ordre public qui profitera de la rareté plus grande des crimes à réserve, lesquels sont toujours plus ou moins des fautes externes à scandale ou contre-coup fâcheux pour la société.

Qu'il y ait, dans le fait de cette monition, une menace, une gêne et un *incommodum* pour le pénitent dans l'avenir, c'est évident, et il doit en être ainsi, puisque tel est le but de la réserve. Cet *incommodum* ne saurait donc être allégué comme raison suffisante pour dispenser le confesseur de la monition. Les auteurs qui défendent l'opinion probable d'après laquelle les ignorants échappent à la réserve, sont d'accord pour dire que si une première fois le prêtre peut les absoudre parce que, en fait, la réserve n'existe pas, il a cependant le devoir strict de prendre pour l'avenir la défense de la loi en avertissant le délinquant des difficultés qu'il aura désormais à se faire absoudre de sa faute. En quoi ils ont absolument raison, ainsi que nous venons de le démontrer.

Donc, pratiquement, donnez sans scrupule (puisque vos statuts le permettent) l'absolution *a reservatis* aux ignorants, mais, sauf raison majeure exceptionnelle et tout accidentelle, avertissez-les. Vous concilierez ainsi l'intérêt des âmes avec le respect dû à l'autorité épiscopale de la réserve.

Q. — Dans le pays mixte où je suis, les mariages mixtes ne sont pas rares. On ne va d'ordinaire qu'à la mairie, mais les enfants sont protestants. La partie catholique ne quitte pas pour cela l'église tout à fait. Au lit de mort, elle voudrait même quelquefois régulariser sa situation, si la partie protestante ne s'y opposait. Cela exposé, j'ai l'honneur de solliciter du bienveillant *Ami* une réponse aux divers cas suivants qui peuvent se produire :

1° Si la partie catholique le demande, peut-on lui donner l'absolution et accorder les funérailles religieuses ?

2° Si on n'est appelé que lorsque celle-ci ne connait

plus, peut-on encore donner l'absolution, sous condition, et accorder l'enterrement religieux?

3° Si on n'est pas appelé du tout, peut-on accorder l'enterrement religieux, si on le demande?

4° Si, malgré la volonté de la partie catholique de recevoir le prêtre et d'être enterrée à l'église, la partie protestante, soutenue par l'esprit public très sectaire, refuse de se rendre à ce double désir, reste-t-il quelque moyen au prêtre pour la partie catholique?

5° Si les parents qui marient ainsi leurs filles se présentaient pour les Pâques, le prêtre ne pourrait-il pas ou plutôt ne devrait-il pas, pour leur faire comprendre leur faute, les renvoyer pour quelque temps?

R. — Il nous faut étudier le cas au point de vue et du consentement matrimonial, et des sacrements à administrer, et de la sépulture ecclésiastique, en rappelant d'abord les principes généraux.

I. Revalidation du mariage. — Malgré leur démarche à la mairie et même au temple protestant, les personnes en question ne sont pas mariées, et elles doivent être assimilées à des personnes vivant en concubinage.

Le Saint-Office, le 12 avril 1899, a tracé la règle de conduite à suivre dans ce cas. La supplique était ainsi conçue :

L'évêque de N., humblement prosterné aux pieds de Votre Sainteté, lui expose que dans son diocèse il y a au milieu des catholiques un certain nombre d'hérétiques dont le baptême laisse beaucoup à douter. Pour le cas où un catholique vivrait en concubinage ou bien serait marié civilement avec un de ces hérétiques, l'évêque demande que pour l'article de la mort on lui accorde la faculté, avec délégation pour ses curés, de dispenser de l'empêchement de religion mixte ou de disparité de culte, au cas où les deux contractants, ou du moins la partie catholique promettrait de laisser élever dans la religion catholique et les enfants à naître et ceux qui n'ont pas dépassé leur septième année.

Dans sa réponse, le Saint-Office envisage trois hypothèses :

1° *La disparité de culte*, pour le cas où le baptême de l'hérétique serait nul. — Il n'y a pas besoin de faculté nouvelle, parce que la dispense de cet empêchement *dirimant* peut être accordée à l'article de la mort en vertu des pouvoirs que l'évêque tient du décret du 20 février 1888.

2° *L'empêchement prohibant de religion mixte.* — Comme le décret du 20 février 1888 ne vise pas le cas de la religion mixte, les évêques peuvent solliciter des pouvoirs spéciaux qu'on leur accorde pour trois ans. Toutefois ils ne peuvent en faire usage que pour les cas où l'on a pris tous les engagements exigés par l'Eglise, avec la résolution bien arrêtée d'y être fidèle.

3° *Le refus de la part de l'hérétique de donner les assurances voulues.* — Pour les cas où, après un contrat purement civil, ou bien un mariage contracté devant le ministre hérétique, ou enfin dans l'hypothèse des deux réunis, — l'évêque ne peut obtenir les engagements exigés, ou s'il a la certitude morale qu'on n'en tiendra pas compte, il peut aussi solliciter du Saint-Siège la faculté, qu'on lui accordera pour trois ans, de revalider ces mariages *in radice*.

Pour en faire usage, il devra d'abord s'assurer que le consentement persévère des deux côtés et il fera mention chaque fois d'une manière expresse de la délégation du Saint-Siège. Pour le cas où la femme catholique aurait contracté des censures, il faudra l'en absoudre et lui faire comprendre qu'elle a commis un grand crime. Ensuite on lui fera comprendre que la dispense ainsi obtenue revalide le mariage et légitime les enfants de l'un et l'autre sexe, mais qu'il y a grave obligation pour elle, si elle guérit, de faire élever dans la religion catholique les enfants vivants et ceux qui pourraient naître, et de travailler à la conversion de son mari. Le mariage doit ensuite être consigné sur le registre paroissial, et l'on doit garder à l'évêché tous les documents relatifs à la concession de la dispense et à son acceptation, à l'absolution et à la déclaration du moribond.

Voilà bien tous les cas qui peuvent se présenter. Par conséquent, si votre administration diocésaine n'a pas les pouvoirs dont il est parlé ici, priez-la à l'avance de les solliciter et de vous les communiquer. Ces pouvoirs, comme il est facile de s'en rendre compte, sont d'une utilité pratique pour tous les diocèses où il y a beaucoup de protestants. L'évêque de Strasbourg a obtenu, le 10 décembre 1903, un indult de ce genre pour la religion mixte.

II. Les derniers sacrements et la sépulture ecclésiastique. — C'est aussi le Saint-Office qui va nous donner la solution des difficultés relatives à ce point important, dans sa décision du 6 juillet 1898. Ici encore nous nous contenterons d'analyser le décret.

1° Quand un curé, ou un confesseur, est appelé par un pénitent catholique, homme ou femme, à l'article de la mort et marié civilement avec un infidèle, et qu'il le trouve à peu près sans connaissance, quelle ligne de conduite doit-il tenir? Si après l'avoir excité à la contrition il l'a absous sous condition, peut-il lui donner la sépulture ecclésiastique?

Pour réponse, le Saint-Office renvoie à une décision de la S. Pénitencerie :

Lorsqu'un excommunié notoire, ou un pécheur public, vient à mourir sans avoir été réconcilié avec l'Eglise, si cependant il a désiré le prêtre et que celui-ci, en arrivant, n'ait trouvé qu'un cadavre, ou un malade privé de ses sens ; — ou bien s'il a donné des signes de repentir soit en baisant le crucifix, soit en faisant d'autres actes de piété, le curé doit-il lui refuser la sépulture ecclésiastique? — Réponse. Dans ces cas, après avoir fait connaître aux fidèles les signes de repentir donnés par le défunt, on peut lui accorder la sépulture ecclésiastique, mais sans les pompes et la solennité des funérailles. Toutefois, si le curé se trouvait dans des circonstances extraordinaires, il devrait consulter l'évêque et s'en tenir à ses déclarations.

2° Que doit faire le curé quand le moribond est complètement privé de ses sens?

Pour réponse, le Saint-Office renvoie aux auteurs approuvés et en particulier à saint Alphonse, lib. VI, n. 483. Or, à cet endroit, saint Alphonse déclare qu'on *doit* absoudre sous condition un moribond complètement privé de ses sens, parce

que dans cet état il est censé avoir désiré l'absolution pour sortir du péché.

Mais si on peut l'absoudre sous condition, on peut lui donner la sépulture ecclésiastique dans les mêmes conditions que dans le cas précédent, parce que l'absolution ainsi donnée est une réconciliation avec l'Eglise. Cette remarque est de nous et non de saint Alphonse.

— Voilà les principes qui régissent la question. Il nous est facile maintenant de résoudre vos difficultés.

1° Si la partie catholique demande l'absolution, il faut, autant que possible, la disposer au mariage en suivant les règles tracées dans le n° 1 et en lui accordant au besoin les dispenses qui lui sont nécessaires. Pour le cas où la célébration du mariage serait impossible, le curé exigera une rétractation devant témoins pour réparer le scandale public, et ensuite donnera l'absolution. Dans ce cas, les funérailles solennelles sont permises.

2° Si le curé est appelé quand la partie catholique est complètement privée de ses sens, il doit lui donner l'absolution sous condition. — Pour les funérailles, il doit se contenter des cérémonies absolument nécessaires, sans accorder les obsèques solennelles. Toutefois, s'il se trouvait en présence des sollicitations d'une famille importante, réclamant des funérailles solennelles, il devrait renvoyer à l'évêque pour la solution de la difficulté et mettre son autorité à l'abri d'une décision épiscopale.

3° Si le curé n'avait pas été appelé et qu'on vînt lui demander la sépulture ecclésiastique, il devrait soumettre le cas à l'évêque, suivant la recommandation du Rituel : « Ubi vero in prædictis casibus dubium occurrerit, Ordinarius consulatur, » qui est aussi celle de la S. Pénitencerie : « Quod si in aliquo casu circumstantiæ extraordinariæ concurrant, parochus consulat Ordinarium et stet ejus mandatis. »

4° La loi française garantit la liberté de conscience et le libre exercice d'un culte autorisé par l'Etat [1].

Il suit de là que la partie catholique a le droit de demander un prêtre et de le faire venir pour recevoir sa confession auprès de son lit, sans que la partie protestante s'y puisse opposer. Pour l'absolution et la réparation du scandale, le prêtre se conduira d'après les règles fixées plus haut.

Quant aux funérailles religieuses, la partie catholique peut les demander par testament en fixant une somme pour les payer et en nommant un exécuteur testamentaire chargé d'y veiller. Dans ce cas, il faut songer à tous les frais du testament.

5° Si les parents qui ont ainsi marié leur fille se présentent à Pâques, le confesseur ne peut les admettre qu'à certaines conditions. Tout d'abord, ils ont posé un acte gravement coupable au point de vue de leurs devoirs de parents en livrant leur fille à un concubinage public ; de plus, ils ont violé gravement la loi de la charité en l'exposant au danger de commettre de nombreuses fautes ; enfin il y a un scandale public à réparer.

Comme *parents*, leur *autorité* cesse, comme aussi leurs *devoirs*, par l'émancipation des enfants procurée par le mariage : aussi n'y a-t-il pas à se préoccuper de ce côté de la question.

Pour le *scandale* causé à la fille en l'exposant à un concubinage public, ils sont tenus *sub gravi* à faire tous leurs efforts pour l'amener à régulariser sa situation en contractant mariage devant l'Eglise, après avoir obtenu la promesse sérieuse de faire élever les enfants chrétiennement et la dispense de l'empêchement de religion mixte.

Dans le cas où le mari ne voudrait pas, ils doivent conseiller la séparation de corps, ou du moins le refus de vivre comme personnes mariées, puisque le mariage n'existe pas et qu'on se trouve en présence d'un simple concubinage.

Enfin, pour la réparation du scandale public, elle sera suffisante s'ils arrivent par leurs conseils soit à la célébration du mariage religieux, soit à la séparation effective et connue.

Dans le cas où la fille ne voudrait pas, de sa propre détermination, accorder cette satisfaction à sa conscience et au bien public, le désaveu de la famille devrait se manifester d'une manière publique, de sorte que l'on sût bien que les parents ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour régulariser la situation.

---

[1] Code pénal, art. 260.

Q. — 1° Le P. Marc dans ses *Institutiones Morales*, n° 2087, § 3, dit : « Sanatio (in radice) potest fieri *inscia utraque parte*, et ita est facienda, quoties ex monitione gravis damni periculum timetur. » L'*Ami* dans son dernier cas perplexe, page 29, est du même avis. — Au contraire Feije dit, n. 598 *in fine* : « Quoties neutra pars unquam potest moneri, sed in bona fide relinquuntur, hoc solum esse faciendum, et non esse, insciis et nunquam monendis partibus, sanationem in radice petendam existimamus. » — Et plus loin il ajoute (n. 770) que c'est la pratique ordinaire du Saint-Siège de laisser les époux dans la bonne foi plutôt que d'accorder la *sanatio in radice*, quand on ne peut avertir ni l'une ni l'autre partie.

Qui a raison ? Presque tous les auteurs que j'ai consultés sont de l'avis opposé à celui de Feije. L'aurais-je mal compris ?

2° Marc, n° 2042, 3°, dit : « Si vero proveniat (affinitas) ex copula licita, Ecclesia nunquam in linea recta dispensavit ; » et il renvoie à Mansella.

L'*Ami* au contraire (dans la même réponse au curé qui a un peu oublié son traité *de Impedimentis*, p. 56) dit : « On trouve des exemples de cette dérogation à la loi générale que s'est faite l'Eglise de ne point admettre des unions entre parties aussi voisines de parenté directe ou rapportée. » La *Nouvelle Revue théologique* semble être du même avis, puisqu'elle dit (octobre 1902, p. 542) : « L'affinité licite au 1er degré en ligne directe, dont l'Eglise *n'a pas coutume* de dispenser. »

La chose n'a pas d'importance, mais je désirerais quand même savoir ce qu'il en est historiquement.

3° L'*Ami* (p. 92) croyant avoir pour adversaire saint Alphonse, dit tout simplement : « La considération tirée par saint Alphonse de la révérence due au sacrement est *à côté de la question*. » Avant de dire du Doc-

teur de la Morale qu'il est à côté de la question, je crois qu'il ne serait pas inutile de regarder de plus près ; peut-être trouverait-on qu'on est soi-même à côté de la question.

En effet, quelle est dans le cas la pensée *vraie, définitive* de saint Alphonse ? Sans doute il faut la chercher dans *Homo Apost.*, chap. III, n. 34. Là, ce grand moraliste, quand il se demandera s'il existe un *précepte positif de l'Eglise,* se gardera bien d'invoquer la révérence due au sacrement, il n'a pas oublié que *finis præcepti non cadit sub præcepto.* Mais s'agit-il de savoir s'il est bon de faire un acte de contrition au préalable, il dira : Oui, *ut tutius fructum sacramenti percipiat.*

Cependant qu'on veuille bien prendre garde à la distinction que fait saint Alphonse : il y a péché douteusement commis ; il y a péché sûrement commis, mais douteusement confessé. Dans le 1er cas c'est mon innocence qui possède ; dans le 2e c'est la culpabilité. *Inde distinctio.*

R. — Ad I. Voici le texte entier de Feije :

Tertiam causam plures allegant, quando nempe, propter rationem urgentem neutra pars potest de nullitate matrimonii moneri, ex. gr. propter earum dispositionem vel propter invaliditatem provenientem a culpa Ordinarii, parochi, confessarii. Sed, quanquam Sedes Ap. interdum sanat in radice matrimonia in ejusmodi casu nulliter contracta ex culpa aliorum, ordinarie tamen, opinor, bonæ fidei ejusmodi matrimonia relinquit, vel Ordinarium munit facultate sanandi in singulis casibus pro quibus ad ipsum recursus habitus fuerit. Potest profecto, ob tertiam illam causam, dari sanatio, sed existimamus in casu quo neutra pars neque nunc neque postea moneri potest, non esse petendam sanationem in radice, sed bonæ fidei negotium esse relinquendum. (*De Imped. matr.*, n. 770, in fine).

L'auteur donc déconseille la dispense *in radice,* en quoi on peut l'approuver ; il admet théoriquement sa validité, en quoi il a raison ; pratiquement il prétend, *opinor,* que le Saint-Siège ne l'accorde que dans le cas où le mariage est nul par la faute d'une personne autre que les conjoints, en quoi il ne se montre pas assez exactement renseigné.

En principe, à Rome, on n'aime pas accorder cette dispense et l'on demande qu'il soit fait appel à tous les moyens possibles de revalidation avant de recourir à celui-là. Mais, en fait, il est certain que, en cas d'extrême nécessité, la Pénitencerie accorde la dispense, même en dehors de l'hypothèse visée par Feije. L'auteur de ces lignes pourrait personnellement en donner la preuve par sa propre expérience, s'il n'était tenu au secret, toujours obligatoire en pareille matière.

Quant à savoir lequel vaut le mieux, de revalider le mariage *in radice* ou de laisser les gens dans leur bonne foi, c'est une autre question, que notre auteur tranche en faveur de la seconde solution.

On peut n'être pas de son avis, parce que c'est toujours une bonne chose 1° que d'achever un sacrement et de procurer aux intéressés, à l'occasion, la grâce sacramentelle correspondante, et aussi 2° c'est une bonne précaution que de se garantir de façon absolue contre les surprises de l'avenir, afin de pouvoir dire un jour aux conjoints, si cela devenait nécesssaire, qu'ils n'ont point vécu en concubinage, pour le cas où ils viendraient à apprendre la nullité originelle de leur union.

Mais les auteurs qui, comme Feije, penchent pour la non-intervention, supposent que la considération du profit sacramentel est en pareil cas de théorie pure, et qu'il y a par ailleurs certitude absolue que la nullité du mariage restera à tout jamais ignorée.

Ad II. Il est assez difficile de faire des constatations historiques à propos des cas sur lesquels l'Eglise désire plutôt qu'on garde le silence. Vous devez donc vous en tenir à l'argument d'autorité et croire provisoirement aux affirmations de l'*Ami* et de la *Nouvelle Revue.* D'ailleurs, vous n'ignorez pas que, de l'avis commun des canonistes, cet empêchement n'est point dans la catégorie des absolument « non dispensables. » Soyez bien sûr qu'à Rome on refuse par principe le plus possible cette dispense. Elle peut cependant être demandée en circonstances extraordinaires. Quant au succès de la demande, c'est une affaire d'espèce à juger d'après les cas. Ce qui est certain, c'est que l'Eglise *non solet dispensare,* et qu'en principe on peut affirmer aux intéressés l'inutilité d'une tentative pour obtenir la dispense.

Ad III. C'est sur la foi de Génicot que nous avons attribué à saint Alphonse l'argument de la *reverentia sacramenti.* Il y a erreur, dites-vous. Nous aimons mieux vous croire que d'y aller voir. La chose n'est que de minime importance, et il faut du temps, beaucoup de temps, quand il s'agit d'identifier des références liguoriennes. Quand donc, grand Dieu ! nous donnera-t-on une bonne édition de saint Alphonse qui puisse se lire et se consulter sans tant de labeur... souvent couronné d'insuccès !

Q. — 1° Pour avoir droit au privilège sabbatin, il faut, pour ceux qui savent lire, réciter le petit office de la sainte Vierge. Peut-on le réciter en langue vulgaire ? Pour gagner les indulgences, je le sais bien, oui ; mais pour avoir droit au privilège sabbatin est-ce la même chose ?

2° Y a-t-il quelque décret qui permette, pour admettre les fidèles dans la confrérie de N.-D. du Carmel ou quelque autre, quand il y a beaucoup de personnes à admettre, de bénir tous les scapulaires et de les imposer seulement à une ou deux personnes, les autres pouvant se les imposer elles-mêmes ?

3° Est-elle valide l'admission en quelque confrérie de scapulaire avec des scapulaires dont les cordons n'ont pas la mesure nécessaire pour que les deux morceaux de drap tombent l'un sur la poitrine et l'autre sur le dos, et qu'il est même difficile, à cause de la petite longueur des cordons, de passer le scapulaire sur la tête ?

4° Les prêtres peuvent-ils user canoniquement, au lieu du collet ordinaire ecclésiastique, d'un collet formé d'un vrai col de chemise ?

5° Dans les jours de jeûne, les personnes qui sont dispensées des préceptes de l'abstinence par quelque indult, peuvent-elles faire usage de soupe grasse à la réfection principale, et prendre ensuite un repas en maigre, même sans la *valetudinis causa* dont parle la S. Pénitencerie, 8 février 1828, et cela dans le carême ou en quelque autre jour de jeûne avec dispense d'abstinence ?

Et à la collation, ceux qui jeûnent et qui sont obligés au jeûne peuvent-ils faire de même ?

R. — Ad I. Le 28 août 1903, la S. C. des Indulgences a déclaré qu'on pouvait gagner les indulgences attachées à la récitation du petit office de la sainte Vierge en le disant en langue vulgaire, pourvu que la version soit approuvée par l'Ordinaire [1].

Si la langue vulgaire ne s'oppose pas à l'acquisition des indulgences, elle ne s'oppose pas non plus à la jouissance d'un privilège. Nous pensons donc que pour bénéficier du privilège sabbatin, la récitation du petit office de la sainte Vierge en langue vulgaire suffit.

Ad II. Il ressort de plusieurs décisions de la S. C. des Indulgences qu'on ne peut, sans compromettre la validité de l'admission, à moins d'un indult, charger les récipiendaires de s'imposer eux-mêmes les scapulaires qui auraient été bénits par un prêtre muni des pouvoirs, lors même que cela se ferait en présence de ce prêtre, et sur ses ordres. Le 7 décembre 1896, les Capucins de la province de Westphalie ont obtenu un indult de ce genre pour cinq ans [2].

Rien n'empêche cependant, quand il y a plusieurs récipiendaires, de ne dire qu'une fois la formule d'imposition en la mettant au pluriel, ainsi que l'a déclaré la S. C. des Indulgences le 18 avril 1891 :

Utrum liceat sacerdoti in impositione scapularium ab Ecclesia approbatorum, omnibus rite peractis, dicere semel numero plurali, formulam : *Accipite, Fratres* (vel *Sorores*), etc., imponendo successive et sine interruptione scapulare omnibus præsentibus ; vel potius formula numero singulari pro singulis sit repetenda ? — Resp. *Affirmative quoad primam partem, negative quoad secundam, uti decretum est* in una Valentinensi *die 5 februarii 1841, ad dubium IV.*

Dans ce cas, la formule se dit *avant* l'imposition, ainsi qu'il résulte d'une décision de la S. C. des Indulgences du 18 juin 1898 :

Utrum in adscriptione plurium, formula unica in numero plurali, quæ ex decreto S. C. Indulgentiarum die 18 aprilis 1891 adhiberi potest, dicenda sit antequam incipiatur impositio vel potius dum primo fit impositio? — Resp. *Formulam in casu dicendam esse immediate antequam scapularia imponi incipiantur, eaque sacerdote in manibus tenente* [3].

S'il y a dans le nombre des récipiendaires des hommes et des femmes, il serait préférable de les séparer et de réciter une formule distincte pour les uns et les autres, en mettant *Fratres* ou *Sorores*, suivant le cas. Dans le cas où la séparation n'est pas facile, on supprime les deux mots *Fratres* et *Sorores*, pour dire simplement : *Accipite hunc habitum :*

V. Utrum in casu supra exposito, cum generatim adscribendi sint viri et mulieres, conveniens sit dicere : *Accipite viri et mulieres*, vel simpliciter *Accipite hunc habitum*, prout est in formula Breviarii approbati in Decreto S. R. C. diei 24 julii 1888 ? — Resp. Si viri a mulieribus facile segregari possint, et duplici actu functio peragi possit, quod certe foret convenientius, tunc, prout de more, adhiberi posset formula longior, mutatis mutandis. Si vero unico actu promiscue viri cum mulieribus sint aggregandi, tunc ad præcavendam cacofoniam, formula brevior melius adhiberetur, dicendo tantum *Accipite hunc habitum*, etc.

Ad III. Pour la validité, on peut se contenter de déposer le scapulaire sur une épaule en laissant retomber une extrémité sur la poitrine et l'autre sur le dos, sans qu'il soit besoin de passer la tête entre les cordons du scapulaire : « Utrum uni tantum humero et non circa collum scapularis impositio valida sit necne ? Resp. *Affirmative* [1]. »

Dès lors, il faut peu de longueur dans les cordons pour arriver à réaliser cette situation, et par conséquent il est à peu près impossible de rencontrer un cas de nullité dans la circonstance.

Ad IV. Cette question de collet relève des statuts diocésains.

Ad V. Il s'agit, pensons-nous des personnes valides qui ne sont pas tenues au jeûne, et qui, pendant le carême, sont dispensées de l'abstinence, en vertu d'un indult. Ces personnes peuvent-elles, au repas principal, manger un potage gras et ensuite des aliments maigres ?

S'il n'y a pas de poisson dans les aliments maigres, elles peuvent en manger ; mais le mélange de la viande et du poisson leur est interdit en vertu d'un décret du Saint-Office du 23 janvier 1875. Il n'en est pas de même de ceux qui mangent de la viande pour *cause de santé :* ils peuvent manger de la viande et du poisson au même repas. C'est ce qui découle d'une réponse de la S. Pénitencerie du 9 janvier 1899, que nous avons donnée en 1900, p. 95.

Pour l'usage des assaisonnements au gras à la collation, il faut un indult spécial. Cet indult accordé, il est permis de prendre un potage gras à la collation.

Q. — Titia vient demander la publication de son prochain mariage avec Emile. Le curé lui demande si elle n'a jamais fait de promesse de mariage à d'autres. Elle répond : « Il y a un an, je devais me marier, mais il n'y a pas eu de publication de bans. — Pourquoi ? — Parce que j'ai eu de très mauvais renseignements sur ce jeune homme ; c'est un contrebandier... — Vous a-t-il rendu votre parole ? — Oui, » répond Titia, avec une certaine nuance d'hésitation.

Le curé, sans rechercher si les engagements pris revêtent bien tous les caractères requis pour la validité des fiançailles, juge que les défauts découverts par Titia lui donnaient le droit de rompre ses engagements, publie les bans du mariage avec Emile et le bénit. A-t-il bien agi ?

D'une manière générale, dans le doute si les fiançailles ont été rompues par mutuel consentement, ne peut-on pas interpréter le fait de la rupture des relations entre futurs mariés, sans instance nouvelle de l'un ou de l'autre pour obtenir le mariage, comme équivalent à ce mutuel consentement qui dissout les

[1] *Ami*, 1903, p. 1114.
[2] *Analecta*, 1897, p. 27.
[3] *Ami*, 1898, p. 904.

[1] S. C. des Indul., 26 sept. 1892.

fiançailles ? Et, dès lors, en pratique, quand un mariage est « défait, » le curé ne peut-il pas, sans enquête spéciale et sans recours au juge ecclésiastique, conclure que la partie délaissée renonce à son droit de faire opposition, — droit qu'elle ignore, d'ailleurs, presque toujours, — et qu'il y a ainsi dissolution des fiançailles *ex mutuo consensu* ?

R. — Vous êtes dans le vrai. Il faut être très large et très circonspect dans l'appréciation du contrat de fiançailles chez nous, en France, à l'heure actuelle. On peut dire, en thèse à peu près générale, que ce contrat, au sens rigoureux de justice qu'il comporte dans les livres, n'existe presque jamais.

Des futurs se rencontrent, se parlent de mariage, se le promettent, même formellement, même avec des cadeaux ou autres circonstances encore plus révélatrices de leur intention de se marier. L'idée et le mot de fiançailles ne leur vient pas à l'esprit. Ils ont, au contraire, cette pensée prédominante qu'on n'est engagé définitivement que lorsque les parents ont consenti, ou que les préparatifs immédiats sont en train, que le contrat est ou va être signé. En sorte que la promesse comporte une condition suspensive implicite qui lui enlève sa force naturelle et juridique au point de vue de la justice. Nos mœurs sont telles ; il faut les prendre comme elles sont et juger des obligations d'après l'intention réelle des contractants au moment du pacte.

Jadis, c'était l'usage — et ce l'est encore pour certaines familles, en certains pays — de passer un véritable engagement de fiançailles longtemps même avant le mariage. Ces fiançailles, sorte de vrai mariage anticipé, se faisaient avec solennité, au vu et au su de la famille, avec le consentement explicite des parents, et presque toujours avec intervention d'une cérémonie religieuse qui leur donnait un caractère encore plus sérieux et sacré.

En pareil cas, un promis qui aurait, sans bonnes raisons ou compensations convenables, abandonné sa promise, aurait certainement fait une faute contre la justice, rompu un contrat promissoire en bonne et due forme naturelle. Il serait donc par là-même resté sous le coup des obligations et réparations qui s'imposent en pareil cas, soit spontanément par entente amiable entre les parties, soit devant les tribunaux ecclésiastiques.

Ces usages, aussi salutaires et socialement recommandables que pieux au point de vue de la foi sacramentelle, ont disparu, et avec les circonstances de leur solennité a disparu aussi le sens pratique de leur caractère d'obligation. Il reste bien toujours que la rupture de la promesse faite est chose vilaine, qu'un confesseur même, *ratione caritatis*, en raison du bien public ou privé qui s'y trouve compromis, peut souvent insister auprès de la partie infidèle pour la ramener à l'exécution de la parole donnée, surtout quand les choses sont allées assez loin pour engager les pseudo-fiancés à consacrer par un mariage officiel des relations intimes un peu trop avancées. Mais, enfin, quant au point précis de la justice il ne semble pas qu'on puisse, au moins en règle générale, insister sur l'exécution de la promesse.

Il se mêle à ces prétendues « fiançailles » tant d'éléments d'erreur, tant de passion irréfléchie, tant de circonstances délicates et obscures, que leur appréciation juste est d'ordinaire très difficile. Aussi, en certains pays catholiques, en Espagne par exemple, où elles subsistent encore officiellement, a-t-on pris soin de statuer que, pour être admises à contestation devant les juges ecclésiastiques, les fiançailles devraient être contractées *par écrit*, faute de quoi, la loi ne les reconnaîtrait pas.

Vous voyez qu'il y a en somme de très fortes raisons de conclure que les pourparlers entre Titia et son premier « fiancé » n'ont pas eu le caractère d'un véritable contrat de justice.

Au reste, vous en faites vous-même très judicieusement la remarque, le fait de la rupture chez nous peut être à priori tenu pour un renoncement mutuel, étant donné que ce renoncement fût nécessaire, et, à notre connaissance, il est infiniment rare que la partie abandonnée surmonte assez la honte du délaissement pour entreprendre auprès de l'infidèle des démarches à fin de retour ou de réparations de justice.

De plus, dans votre cas particulier, il semble bien que Titia a pu légitimement se retirer pour cause d'erreur suffisamment substantielle sur la personne qu'elle avait eu un instant le projet d'épouser en justes noces. Son cas devient plus clair encore par ce fait que le contrebandier a été interpellé et parait avoir accordé en termes exprès son désistement.

Remarquez que nous nous sommes surtout maintenu, dans notre réponse, sur le terrain des obligations et revendications de « justice. » Il ne faudrait pas conclure de nos observations que les promesses échangées entre amoureux soient chose moralement indifférente, à négliger de façon absolue s'il survient une « rupture diplomatique. »

L'Eglise a été sage en mettant les *sponsalia* au nombre des empêchements prohibitifs, pour le cas où l'un des « accordés » aurait la fantaisie de vouloir ensuite se marier avec une personne étrangère. Il importe que les jeunes gens ne prennent point pour plaisanterie pure ces préparatifs matrimoniaux. Quoi qu'il en soit de la question spéciale et précise de justice, en beaucoup de cas la charité peut intervenir avec ses obligations, ainsi que nous l'avons déjà noté, au double point de vue des intérêts privés ou publics qui se trouvent ordinairement lésés par ces sortes de fugues capricieuses. Pendant que dure l'accord, — nous supposons un accord honnête de tout point, — le confesseur peut avoir à insister pour qu'on s'y tienne, au moindre péril de rup-

ture qui est porté à sa connaissance. Après rupture, il peut avoir aussi à exiger tout d'abord, provisoirement, un raccord qui serait fortement exigé par les circonstances, le bien des familles, la crainte d'un scandale, la légèreté des motifs de la brouille, etc.

A supposer que les fiançailles disparaissent du code des lois canoniques du for externe, qui pourraient en abandonner la protection juridique officielle, comme chez nous par exemple, du moins en fait, elles ne disparaîtraient pas pour cela de la théologie morale où une place leur sera toujours réservée dans la casuistique des obligations de charité, même dans le cas où elles n'auraient presque plus rien à voir avec le traité de la justice.

Q. — Dans une ville, une famille protestante marie sa fille au temple protestant.

Les grandes familles catholiques du pays, toutes en relations avec cette famille protestante, assiègent leurs curés respectifs, voire même leur évêque, pour savoir ce qu'il y a à faire. Je m'empare avec empressement des *Tables Générales* de l'*Ami du Clergé*, et je donne la solution de l'*Ami* (t. XVII, p. 634, ad IV). Je copie : « S'il s'agit d'une simple démarche de curiosité, elle est défendue quand il y a cérémonie religieuse de mariage : *SSmus decrevit regulariter Catholicis non licere hæreticorum aut schismaticorum... matrimoniis interesse.* (S. C. I., 10 mai 1770). » Tout le monde me trouve trop sévère avec vous.

Et d'autres prêtres consultés ont déclaré que, puisque l'assistance des catholiques à ce mariage n'était qu'une civilité et une politesse de leur part, ils pouvaient bravement y assister. On conseillait tout de même de ne pas trop s'empresser et de tâcher de n'arriver qu'une fois la cérémonie hérétique faite, et se présenter alors à la sacristie pour faire acte de présence et congratuler les époux.

Ces théologiens se basaient sur le R. P. Marc, que je n'ai pas l'avantage de posséder, disant qu'il citait des réponses de la Congrégation très larges. *Quid ?*

R. — Voici le passage de Clément Marc : « Adstare nuptiarum celebrationi æstimatur plerumque tanquam testificatio obsequii erga sponsos, quin idcirco ritus hæretici probentur [1]. » Dans ce passage, l'auteur parle des noces célébrées par deux époux hérétiques; il permet aux catholiques d'y assister à la condition, sous-entendue, de ne pas participer aux rites hérétiques, parce que cette démarche peut être regardée comme un témoignage d'amitié.

Lehmkuhl expose la même doctrine, non pas à propos de l'assistance au mariage, mais d'une manière générale pour l'assistance aux rites hérétiques, parmi lesquels certainement se trouve le mariage. Pour lui, il n'y a pas de précepte *positif universel* dans l'Instruction du Cardinal-Vicaire de Rome de 1878 (nous la reverrons tout à l'heure) qui défend l'entrée dans les temples au moment où s'accomplissent les rites et les prédications hérétiques. Quant aux autres décisions du Saint-Siège sur ce point, on les regarde comme interprétant la loi *naturelle*, qui défend ou de s'exposer au danger de pécher, ou de donner du scandale. Aussi, en Allemagne et dans les autres pays hérétiques ou mixtes, l'opinion commune regarde comme n'étant pas gravement coupable la présence aux rites hérétiques quand on n'y prend point part et qu'il n'y a ni scandale, ni danger de perversion : « Tamen in Germania aliisve regionibus hæreticis vel mixtis communis sensus est, nisi adjuncta periculi etc. adsint, illam hæretici templi visitationem non esse *graviter* illicitam [1]. »

Les *Acta S. Sedis* ne voient non plus qu'un précepte particulier pour Rome, motivé par les circonstances, dans l'Instruction de 1878.

Nous avons dit le contraire en 1895, p. 634, et nous croyons devoir maintenir notre enseignement. Voici nos preuves :

1° *Décision du Saint-Office du 10 mai 1770.* — « *SSmus decrevit* regulariter catholicis non licere hæreticorum aut schismaticorum *matrimoniis* interesse. » Rien de plus formel : le pape déclare d'une manière générale qu'il n'est pas permis aux catholiques d'assister aux mariages des hérétiques.

2° *Bref de Pie VI du 10 mars 1792 aux catholiques de France.* — La communication *in divinis* avec les intrus y est défendue d'une manière absolue : « Ne ullo modo communicetis, præsertim *in divinis* cum intrusis et refractariis, quocumque nomine appellentur. » Par conséquent il défend aux fidèles d'assister, même les jours d'obligation, aux messes, aux vêpres et aux *cérémonies* célébrées par les prêtres assermentés, — de recevoir, même au temps pascal, l'absolution donnée par eux, — le baptême, en dehors d'urgence, — la bénédiction des relevailles, — l'absolution, si ce n'est à l'article de la mort, et en l'absence d'un prêtre approuvé. Enfin il interdit aux catholiques de remplir l'office de parrain dans les baptêmes administrés par les prêtres jureurs ou intrus. Le mariage n'est pas nommé expressément, mais il est compris dans les cérémonies.

3° *Instruction publiée à Rome par le cardinal-vicaire le 12 juillet 1878.* — En voici l'occasion. Le 26 juin 1878, Léon XIII, dans une lettre adressée au cardinal-vicaire, Monaco La Valetta, se plaignait des efforts tentés par les hérétiques pour pervertir la foi du peuple romain et établir des temples dans la Ville éternelle. Pour obvier à cette calamité, le cardinal rédigea et publia, le 12 juillet suivant, une instruction magistrale, approuvée par le pape, et destinée à rappeler *directement* au peuple romain, et *indirectement* à tous les fidèles, quelles étaient les règles constantes de l'Eglise sur la communication des catholiques avec les hérétiques dans les cérémonies religieuses.

Voici, dans cette Instruction, les passages qui se rapportent à notre étude : « Strictissime autem prohibetur, quominus aliquis scienter, ex mera curiositate ingrediatur aulas et templa protestan-

[1] C. Marc, *Institutiones morales*, t. I, n. 432.

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 652, *Nota* 1.

tium tempore collationum, et graviter peccant omnes qui ex mera *curiositate* audiunt conferentias protestantium, aut assistunt etiam pure materialiter cæremoniis acatholicis. » Il est donc sévèrement interdit de pénétrer par pure curiosité, sciemment, dans les salles et les temples des protestants, à l'heure des conférences. Ils pèchent aussi gravement tous ceux qui, par pure curiosité, écoutent les conférences des protestants et assistent, bien que matériellement seulement, aux cérémonies hérétiques.

Ces défenses n'ont pas été comprises de la même manière par tous les théologiens. Lehmkuhl, comme nous l'avons dit plus haut, et les *Acta S. Sedis*, n'y ont vu qu'une défense *particulière à Rome*.

La *Revue des Sciences ecclésiastiques*, sous la plume du Dr Dolhagaray, adopte une opinion contraire. Tout d'abord, elle fait remarquer que toutes les solutions données dans l'Instruction du 12 juillet concordent exactement avec les règles traditionnelles de l'Eglise, que par suite leur caractère obligatoire n'est pas restreint à la seule ville de Rome ; qu'en outre le cardinal-vicaire invoque dans le préambule l'autorité du *Pasteur suprême de toute l'Eglise*, signale les *persécutions que partout désormais souffre l'Eglise* : toutes paroles manifestant l'intention de pourvoir aux nécessités de l'*Eglise en général*. Malgré cela, la question restait encore en suspens ; mais une déclaration du cardinal Monaco La Valetta enleva bientôt tous les doutes.

Promu à l'évêché suburbicaire d'Albano, l'ancien vicaire de Léon XIII voulut faire à ses diocésains l'application des règles promulguées à Rome le 12 juillet 1878. Il déclara à deux reprises que cette Instruction était l'œuvre de la S. C. de l'Inquisition dont l'autorité est universelle. « 1° ... Excommunicationem incurrunt, *juxta declarationem S. R. U. I.*, a Nobis dum Vicarii in Urbe munere fungeremur... » 2° Comme il avait annexé un appendice au volume des actes synodaux, il renvoie, à un moment donné, à la même Instruction, dont il qualifie les dispositions de *déclarations authentiques* du St-Office : « *Declarationes authenticas* videre est in articulo *De hæreticis et superstitiosis. Declaratum* quoque est *in S. O., 22 mart. 1879*, excommunicationem contrahi ab iis qui matrimonium ineunt coram ministro hæretico vel schismatico sacris addicto. »

« Désormais, nous sommes autorisés à conclure : La thèse qui affirme la communication *in divinis* avec les hérétiques *tolérés* licite en tous temps et en toute circonstance, ne nous paraît pas admissible [1]. »

Ojetti, tout en regardant l'Instruction de 1878 comme renfermant un précepte positif pour Rome seule, déclare cependant que *la plupart du temps* il y aura péché *mortel* ailleurs à raison du danger de perversion et de scandale, surtout quand il s'agit d'une conférence : « Cæremoniis acatholicis assistentes ex mera curiositate et etiam materialiter tantum, Romæ semper graviter peccant, ex prohibitione Emi Card. Urbis Vicarii (12 julii 1878) facta ; *alibi sæpius graviter* peccare possunt, ex periculo et scandalo, præsertim hæreticorum collationes auscultantes [1]. »

Même en admettant qu'il n'y aurait pas de défense positive dans l'Instruction de 1878, ne faut-il pas en voir une dans les paroles si claires de la décision du 10 mai 1770 ? « Ssmus decrevit, y est-il dit, catholicis *regulariter* non licere hæreticorum aut schismaticorum concionibus, baptismis, matrimoniis interesse. *Absolute* autem non licere nec per se, nec per alios fungi officio patrini in baptismis quæ hæreticorum filiis ab hæreticis ministrantur. »

Le P. Bucceroni y voit une prohibition, puisqu'il donne cette décision dans son *Enchiridion morale*, p. 12.

En somme, nous croyons à l'existence d'une loi *générale* qui défend aux catholiques l'entrée des temples hérétiques au moment des cérémonies religieuses, surtout s'il y a une conférence. Ceux même qui ne croient pas à l'existence d'une défense universelle, enseignent que le plus souvent il y a matière grave à raison du scandale et du danger de perversion, surtout s'il s'agit d'entendre un discours prononcé par un pasteur hérétique.

— Après ces préliminaires, nous arrivons à la solution du cas de conscience.

1° Nous n'oserions pas suivre l'opinion de C. Marc d'une manière absolue et universelle, sans avoir soumis le cas à la Sacrée Pénitencerie : chose facile d'ailleurs, surtout si l'on fait passer sa question par l'intermédiaire de l'évêché.

2° Dans le cas où une personne s'arrangerait pour n'arriver qu'après que les époux auraient donné leur consentement, la démarche pourrait n'être pas condamnable, s'il n'y avait plus aucune cérémonie religieuse. Il n'en serait pas de même s'il y avait ensuite discours et célébration d'un office quelconque.

3° Dans le cas où il n'y aurait ni danger personnel, ni crainte de scandale, si des personnes croyaient de bonne foi pouvoir suivre l'opinion de C. Marc et qu'il y eût danger sérieux en les avertissant de ne pas être écouté, on devrait alors garder le silence, parce qu'on se trouve en présence d'une loi *positive*, et non pas d'un acte *intrinsèquement mauvais*, comme le prouve le mot *regulariter* employé par la décision du 10 mai 1770. Or une cause grave peut dispenser d'une loi positive ou du moins autoriser à garder le silence.

Nous trouvons une confirmation de notre enseignement dans une réponse du Saint-Office du 26 avril 1894, relative à l'assistance des enfants catholiques à des cérémonies schismatiques, où on les obligeait à baiser la croix présentée par un ministre schismatique, à faire la génuflexion, à

[1] *Revue des Sciences eccl.*, 1903, t. VII, p. 451.

[1] Ojetti, *Synopsis*, art. *Cæremoniis acatholicis*.

accepter du pain bénit et à prendre part à d'autres cérémonies. Nous analysons les règles de conduite tracées à ce sujet :

Dans de telles circonstances, dit le Saint-Office, la présence de ces enfants ne peut pas être regardée comme une cérémonie purement civile, mais elle constitue avec les non-catholiques une communication absolument illicite et par conséquent défendue.

Si les catéchistes et les aumôniers étaient interrogés par les élèves ou leurs parents, ils devraient répondre selon la vérité et déclarer qu'une telle communication est contraire aux lois divines et ecclésiastiques. La monition faite, si l'on n'en a pas tenu compte, ils ne seront tenus à la renouveler que pour les cas où ils auraient quelque espoir de la voir porter des fruits ; et, même dans ce cas, ils pourront s'en abstenir s'ils ont à redouter des inconvénients graves, *graviora mala*.

Dans le cas où on ne les interrogerait pas, s'il n'y a pas de scandale et que les enfants soient dans la bonne foi, les maîtres pourront se taire. Ils peuvent s'en rapporter au jugement de l'évêque pour juger des circonstances dans cette affaire.

Au tribunal de la pénitence, si les parents ou les enfants ont violé la loi en connaissance de cause, le confesseur ne peut pas les absoudre, à moins qu'ils ne promettent sérieusement de ne plus recommencer.

Pour le cas où il y aurait bonne foi de la part des parents et des enfants, « poterunt confessarii, *attentis gravissimis rerum circumstantiis, dissimulare eos in hac bona fide relinquere, atque ab eisdem monendis abstinere.* »

Q. — Peut-on aider un criminel à se soustraire à la poursuite de la justice ?

Les journaux se sont émus de la mauvaise foi avec laquelle certaine feuille a transformé en catholique un franc-maçon assassin, et en curé le grand-maître italien qui a favorisé sa fuite.

Cette mauvaise foi est odieuse ; mais ce qui m'a étonné bien plus, c'est de voir unanimement le secours donné à l'assassin fugitif considéré comme un crime, qu'on se renvoyait de parti à autre.

Ce secours est-il donc une complicité ? Ne serait-il pas au contraire, en soi, un acte de charité ? Et le droit d'asile d'autrefois ? Et tous les traits qui semaient les *Beaux exemples*, les *Morale en action* d'autrefois ? Et le *Pater* de Coppée, dont le sujet doit se rapprocher un peu de notre cas, si je ne me trompe? Aider un ennemi criminel à fuir est admirable, grand ; cela deviendrait-il défendu quand il s'agit d'un ami ?

Je n'ai pu retrouver le cas dans mes théologies ; ne serait-ce pas parce qu'on n'a jamais vu là complicité ou acte répréhensible ? Il serait bon alors de le dire, pour ne pas distiller aux lecteurs de journaux catholiques des principes à l'envers.

R. — Les principes théologiques généraux sur la coopération sont suffisants pour résoudre votre question.

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit point d'aider un criminel dans son œuvre, ni même de participer à aucun acte en soi à l'avance interdit par la morale naturelle ou positive. Il est tout clair que si le « recel » du coupable avait une influence quelconque damnificatrice pour l'ordre public ou la justice particulière, ce recel rentrerait dans la catégorie des coopérations prohibées, parce que *aliquo modo causa mali*.

Notons aussi que les gens qui donnent asile au criminel sont des personnes « libres », c'est-à-dire nullement tenues par office, par contrat de justice quelconque, à assurer la capture du misérable et l'exercice de la juste vindicte des lois. Un gendarme, assurément, commissionné pour l'arrêter, ne pourrait en conscience se permettre de le dérober aux poursuites. La charité en pareil cas ferait tort à l'obligation antécédente et supérieure de justice qu'il a librement contractée en se mettant, contre espèces sonnantes, au service de la justice de son pays.

Notons enfin ce principe de philosophie et de théologie morale en vertu duquel un coupable, n'étant pas tenu à aller de lui-même au devant de son propre châtiment, a le droit de s'y soustraire, et donc, pourvu qu'il n'emploie point à cet effet des moyens par ailleurs condamnables, de fuir et de se cacher le plus possible.

Ceci posé, les personnes qui donnent asile au fugitif : 1° ne commettent point de péché ; 2° font ou peuvent faire acte de miséricordieuse charité. Qu'elles ne pèchent point, cela se prouve aisément puisqu'elles coopèrent à une œuvre qui n'est pas mauvaise, puisqu'elles favorisent en somme le criminel dans l'exercice de ce qui est son droit. De plus, c'est de leur part, ordinairement du moins, une œuvre de charité personnelle, louable en soi, c'est évident.

Reste à résoudre une objection. La charité bien ordonnée demande qu'on fasse passer le bien public avant le bien particulier ; d'où il semble résulter que dans notre cas le souci du bon ordre social devrait l'emporter sur le sentiment charitable individuel dont le délinquant est l'objet.

A quoi l'on répond : 1° que soustraire un coupable, après son crime perpétré, n'est point causer un mal positif à l'ordre public *per se loquendo*, cet ordre étant constitué de telle sorte que, en fait, tantôt les coupables sont découverts et punis et tantôt ne le sont pas ; c'est donc la menace salutaire de la sanction qu'il faut considérer ici comme d'intérêt public exemplaire, plutôt que son exécution elle-même, dont l'absence n'introduit aucun désordre ni scandale dans la société ; 2° que le bien public est un mot sous lequel il faut entendre le bien des citoyens, en définitive ; or, loin d'être scandalisés, mal impressionnés ou portés à mal par la charité compatissante des recéleurs de coupables, les citoyens — telles sont les mœurs — seraient plutôt choqués de l'attitude contraire, qu'ils jugeraient cruelle, déplacée, périlleuse, car 3° l'ordre public a pris soin d'assurer sa propre subsistance en instituant des organismes chargés *ex officio* de la recherche et de la punition légale des crimes ; c'est donc que la société ne compte

pas le moins du monde sur les particuliers pour assurer ce service, et que ceux-ci sont parfaitement excusables de ne point s'y croire astreints.

Per se loquendo, avons-nous dit, parce que, malgré la légitimité du secours prêté aux fugitifs, en soi, il peut arriver très facilement que cette conduite soit répréhensible. S'il s'agit, par exemple, d'un criminel dangereux encore pour l'avenir, c'est coopérer à ses crimes futurs que de lui assurer la possibilité de les commettre. Ici intervient la doctrine morale qui oblige à dénoncer aux pouvoirs compétents ceux qui sont un danger positif, prochain ou futur, pour le bien commun. Dans ce cas, la question est toute différente, comme on le voit, et alors sont applicables les règles prohibitives de la coopération même négative, même matérielle. Encore est-il que pour se trouver tenu à compromettre le coupable en pareil cas, il faut avoir une persuasion bien fondée du mal qu'il se propose de faire et de la responsabilité qu'on encourt en y participant par le fait de la protection qu'on lui accorde.

La question changerait encore si, au lieu d'une simple affaire de justice pénale, de sanction vindicative à éviter au coupable repentant ou nullement dangereux pour l'avenir, il s'agissait d'un cas où des intérêts urgents d'autre ordre seraient engagés, des restitutions ou autres dommages, privés ou publics. Cacher le criminel c'est alors se faire complice du dommage positif qui sera produit par le fait de sa capture manquée, et dès lors il peut y avoir là matière à coopération illicite.

Mais telle n'est point la question qu'on nous pose, beaucoup plus simple dans son énoncé général. Nous y répondons en résumant : sauf considérations *per accidens*, le fait de coopérer à la fuite d'un criminel poursuivi par la justice publique n'est pas un acte moralement répréhensible. Ainsi, du reste, l'entend l'opinion commune du peuple, d'accord avec les principes de la raison et de la théologie morale.

Q. — 1° Vous connaissez sans doute la nouvelle Congrégation des *Filles du Cœur de Jésus* qui a pour but l'adoration et la réparation des profanations de l'Eucharistie.

A côté de cette congrégation, il s'est formé une pieuse association de personnes du monde ayant pour but de prier dans le même but. A N., elles sont au nombre de vingt environ, et prétendent que leur association est sur la même ligne et même au dessus du Tiers Ordre. Est-ce vrai ?

De plus, la présidente de ces dévotes apprenant que deux de ses pieuses associées voulaient entrer dans le Tiers Ordre de Saint-François, leur a tout simplement signifié de ne pas y entrer. En avait-elle le droit? Les deux choses sont-elles incompatibles?

Il est vrai que ces pieuses associées du Cœur de Jésus doivent faire chaque jour beaucoup de prières, des méditations, communier deux ou trois fois la semaine ; elles font beaucoup plus que ce que le Tiers Ordre prescrit, mais est-ce une raison pour déclarer que cette association est au dessus du Tiers Ordre ?

2° Un tertiaire, en disant ses douze *Pater* de l'office, peut-il, comme l'enseignait Mgr de Ségur, gagner en même temps les indulgences des six *Pater* ? Je n'y vois pas d'inconvénient, d'autant plus que l'office n'oblige pas sous peine de péché.

3° Le scapulaire du Tiers Ordre doit-il être nécessairement en laine ? Est-ce que la mi-laine et mi-coton ne sont pas admises? Je crois que saint François, pour ses habits, faisait plutôt attention à la couleur simple et à la forme qu'à la matière.

4° Pour empêcher que les scapulaires se pourrissent trop vite par la sueur, ne peut-on pas les entourer d'une petite enveloppe, tenant à peine de deux côtés, laissant parfaitement voir les scapulaires d'un côté ou de l'autre ?

Ceci serait surtout agréable et pratique pour ceux qui en portent plusieurs.

Pour ma part, depuis quelque temps, j'ai entouré d'une toile cirée mes différents petits scapulaires, et grâce à ce procédé, ils se sont conservés propres et intacts.

R. — Ad I. Le Saint-Siège ne permet pas aux Instituts à vœux simples d'avoir des *tertiaires* au sens strict du mot, bien qu'il les autorise à communiquer les mérites de leur institut à d'autres personnes; c'est ce que nous concluons de l'art. 51 des *Normæ* :

Congregationibus votorum simplicium non permittitur sibi aggregare tertium quemdam cœtum habentem speciem *tertii ordinis*. Nihil tamen obstat, quominus pro exterioribus domus negotiis Congregationes virorum pios homines, et Congregationes Sororum pias fœminas sibi addicant, quibus certam vivendi formam prescribant, et meritorum proprii Instituti participationem concedant.

Donc, aucune congrégation à vœux simples ne peut avoir un vrai tiers ordre, mais seulement une sorte de confrérie, qui ne jouit pas des droits et n'est pas soumise aux restrictions des tiers ordres.

Il existe, il est vrai, une loi qui interdit aux membres d'un tiers ordre de s'affilier à un autre tiers ordre. En d'autres termes, on ne peut pas appartenir à deux tiers ordres : c'est une conséquence de la nature même de ces sociétés. Du moment qu'on leur reconnaît la nature d'ordres véritables, il faut leur en appliquer les lois. La S. C. des Indulgences a décidé le cas d'une manière définitive le 31 janvier 1893 :

An fideles qui inter Tertiarios unius Ordinis fuerint cooptati, cooptari etiam valeant inter Tertiarios alterius Ordinis, puta S. Dominici, vel SSmæ Trinitatis, etc., ita ut aliquis Christifidelis evadere simul possit tertiarius Franciscalis, S. Dominici, SSmæ Trinitatis, Ordinis Carmelici et ita porro? — Resp. *Negative* [1].

Mais cette loi ne s'applique qu'aux véritables *tiers ordres*. De fait, elle a un caractère *restrictif* et par conséquent elle doit s'entendre au sens strict et des tiers ordres réels.

Or, nous l'avons prouvé, les congrégations à vœux simples n'ont pas de tiers ordres véritables; elles ne sont donc pas soumises à la restriction du susdit décret.

Ad II. Un tertiaire de Saint-François peut certainement utiliser les douze *Pater*, *Ave*, etc., pour

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 50.

gagner les indulgences des six *Pater*, etc. Les auteurs enseignent en effet que dans les communautés religieuses, la règle n'obligeant pas ordinairement sous peine de péché, les prières et pratiques de dévotion qui y sont en usage d'après la règle, peuvent servir à gagner les indulgences attachées à ces actes de piété : il suffit de diriger son intention. D'ailleurs la S. C. des Indulgences s'est prononcée dans ce sens, le 7 mars 1888, dans une réponse aux Camaldules, ermites de Toscane, relativement au petit office de la sainte Vierge que ces religieux ajoutent, d'après leur règle, à la récitation du bréviaire.

Ad III. « Ce scapulaire doit être confectionné d'une étoffe (drap, tissus) de *laine pure* (non de feutre ou de laine foulée) [1]... » Ainsi s'expriment les supérieurs de l'Ordre de Saint-François.

« Le scapulaire adopté par la famille franciscaine, dit M. Tachy, doit être de *laine* commune [2]... »

Quel est le motif de cet enseignement ? Le scapulaire des Tiers Ordres n'est, on le sait, que le diminutif du vêtement des religieux, et par conséquent il doit être de même matière. Or les religieux Franciscains portent un vêtement de laine. Donc.

Ad IV. Voici les conclusions auxquelles sont arrivés les auteurs en étudiant plusieurs décisions du Saint-Siège sur ce point :

Si l'étoffe dont on enveloppe le scapulaire est cousue avec lui, elle ne fait qu'un avec lui, et il n'est pas permis de le porter. Si, au contraire, cette étoffe forme comme une espèce de petit sac, dans lequel est enfermé le scapulaire, sans faire un avec lui, je crois que cette manière de le porter ne nuit aucunement à la validité des indulgences [3].

D'après cela, votre manière de porter les scapulaires est conforme à la règle et vous permet de gagner les indulgences.

Q. — J'avais toujours cru que le commerce purement lucratif était interdit aux clercs sous toutes les latitudes. Mais il paraîtrait, d'après ce que j'entends dire et ce que je vois, que cette loi canonique, très sage à coup sûr, ne devrait pas exister dans certaines régions des pays tropicaux. Très conséquents avec eux-mêmes, les tenants de cette opinion se livrent sans scrupule aucun à certaines opérations commerciales, au sujet desquelles je viens solliciter les lumières de l'*Ami*.

1° Est-il permis à un prêtre, à un missionnaire, d'acheter du vin à 0 fr. 70 le litre et de le revendre, après l'avoir préalablement mélangé d'une bonne quantité d'eau, 1 fr. les 75 centilitres? (Notez que ce vin a été acheté uniquement pour le revendre avec bénéfice). Ce genre de commerce n'est-il pas interdit, et dans les cas que je vous cite n'est-il pas doublé d'un vol? Le prêtre qui se livre à ce commerce peut-il dire qu'il y a industrie quelconque de sa part et par conséquent estimable à prix d'argent ? Serait-ce le travail qu'il a à mettre de l'eau dans le vin ? Je ne le pense pas. Bref, si ce commerce est permis, quelles raisons l'autorisent ?

2° Ce même prêtre ou missionnaire peut-il acheter à B un stock de marchandises diverses pour 1000 fr. et les revendre à C 2000 fr. ? (Notez qu'il n'a apporté aucune amélioration à ces marchandises et que le transport de B à C ne peut être évalué qu'à quelques francs). Ce gain est-il licite ?

Pour ma part, je réprouve totalement ce négoce, mais comme j'ai peu de confrères de mon avis, il peut se faire que j'aie tort ; je veux bien le croire, mais avant je veux savoir pourquoi le tort est de mon côté.

R. — Ad I. Marché défendu, évidemment, par le droit canonique et aussi très probablement par la justice. C'est là, non seulement du pur *négoce lucratif*, mais du commerce industriel officiel (d'après l'hypothèse) qui tombe dans la catégorie des *artes prohibitæ* pour un prêtre, sauf excuses exceptionnelles. De plus, c'est un vol. Qu'on se fasse payer l'eau qu'on ajoute au vin, et une commission honnête, passe encore ! Mais ici la disproportion du prix est telle qu'il n'y a pas à hésiter. Ce missionnaire est à rappeler à l'ordre.

A propos de justice, notez, cependant, que le fait de la revente à prix fortement majoré n'est un vol qu'autant qu'il y a *injuria* pour le client que l'on trompe, comme dans le cas présent, où l'addition d'eau laisse supposer l'intention de la fraude.

Ad II. Même réponse, — le cas étant identique, sauf les circonstances d'espèce qui ne changent rien à la solution. C'est de la pure *negotiatio lucrosa ;* on ne voit pas par où elle serait assez *industrialis (re immutata, cum labore personali)* pour être excusable.

La chose nous paraît tellement claire et énorme, que nous nous demandons si les circonstances du cas sont bien telles que vous le dites. Ne vous trompez-vous point ? Le missionnaire n'a-t-il pas une autorisation (sauf bien entendu pour ce qui serait une violation de la justice) ?

Q. — La plupart des catéchismes distinguent trois principaux mystères de la foi : la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. — La théologie enseigne qu'il y a deux articles de foi dont la connaissance est obligatoire : la Trinité et l'Incarnation du Fils de Dieu pour le salut des hommes. — Le catéchisme officiel de Rome ne parle que de deux mystères : celui de la Trinité et celui de l'Incarnation et de la mort du Sauveur.

A quoi faut-il s'en tenir ?

Comment définir la Rédemption en tant que mystère ?

R. — La religion presque entière ne repose que sur des mystères, puisqu'en Dieu, dès lors qu'il est infini, tout est mystère ; il y a donc beaucoup de mystères que nous sommes obligés de croire. Mais nous ne parlons ici que des principaux qui sont la base des autres ; et à leur sujet, pour répondre parfaitement à tout ce qui nous est demandé, nous croyons devoir poser et résoudre les trois questions suivantes : 1° Ces mystères sont-ils au nombre de deux ou de trois ? 2° Comment définir la Rédemption en tant que mystère ?

[1] *Manuel du Tiers Ordre de Saint-François*, p. 186.
[2] Tachy, *Les Tiers Ordres*, p. 80.
[3] *Nouvelle Revue théologique*, 1899, p. 269. — *Revue Théologique française*, p. 56.

3° Jusqu'à quel point la connaissance de ces mystères est-elle nécessaire ?

Ad I. *Les principaux mystères, qui sont la base des autres, sont-ils au nombre de deux ou bien au nombre de trois ?* — Le Catéchisme officiel de Rome ne parle que de deux mystères : la Sainte Trinité et l'Incarnation, tandis que la plupart de nos catéchismes en énumèrent trois : la Sainte Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. A quoi faut-il s'en tenir ?

Il faut s'en tenir, selon qu'on le préfèrera, soit au Catéchisme romain, soit aux nôtres ; car à ce sujet ils sont absolument les mêmes quant aux idées ou aux choses, il n'y a de différence que dans les mots. Dès lors en effet qu'on parle du mystère de l'Incarnation et de la mort du Sauveur, ou qu'on définit l'Incarnation « le mystère du Fils de Dieu fait homme et mort pour nous, » il est évident que ce mystère comprend l'Incarnation et la Rédemption, et les définit même suffisamment, de sorte qu'il faut toujours admettre les trois mystères comme nécessaires.

Ad II. *Comment définir la Rédemption en tant que mystère ?* — La Rédemption étant la suite, et dans les desseins de Dieu la conséquence de l'Incarnation, disons d'abord que l'Incarnation est le mystère du Fils de Dieu fait homme, de manière à ce qu'il soit tout à la fois Dieu et homme parfaits, avec les deux natures, divine et humaine, entières et parfaites en une seule personne, qui est la personne du Fils de Dieu ; la nature humaine, quoique privée de la personnalité qui lui est propre, est cependant une nature parfaite, ayant tout ce qui en fait l'essence et l'intégrité ; et la personnalité humaine étant remplacée et suppléée par la personnalité divine, cette nature n'est aucunement tronquée, mais au contraire simplement et infiniment relevée par cette *union hypostatique*..

Voilà en quoi consiste surtout le mystère de l'Incarnation, que jamais l'homme ne pourra comprendre. Ajoutons que le mystère de l'Incarnation et de l'union hypostatique en renferme bien d'autres, ou même, si l'on veut, que tout en elle est mystère. Cependant en soi la Rédemption n'est pas une conséquence nécessaire de l'Incarnation, mais seulement dans les desseins de Dieu. Si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu aurait pu certainement encore se faire homme pour relier intimement la création à la divinité, et la relever infiniment en la portant jusqu'à Dieu, et procurer ainsi à Dieu son Père par la création même une gloire infinie ; mais alors il fût venu dans la gloire au lieu de venir dans la souffrance et l'humiliation. L'aurait-il fait ? C'est une question disputée entre les théologiens et que nous n'avons pas à traiter ici.

On peut même dire que, l'homme ayant péché, le Fils de Dieu aurait pu encore se faire homme sans mourir pour l'homme, d'autant plus que la moindre de ses actions, étant d'une valeur infinie, eût suffi pour racheter l'homme, s'il avait voulu le racheter, ce à quoi il n'était nullement obligé.

Le mystère de la Rédemption, c'est le mystère du Fils de Dieu mort sur la croix pour nous ; c'est le mystère du rachat de l'homme pécheur, par la mort de Jésus-Christ, qui a payé le prix exigé par Dieu pour que sa justice fût satisfaite et qu'il pût nous pardonner dignement nos péchés. Que le péché soit tellement grave qu'il acquière des proportions infinies et ne puisse être racheté que par la mort d'un Dieu ; que Dieu ait assez aimé l'homme pécheur, ingrat et révolté contre lui, et dont il n'avait aucun besoin, pour qu'il ait livré son propre Fils à la mort pour lui, et que Jésus-Christ ait tellement aimé cet homme pécheur qu'il ait consenti volontiers à souffrir pour lui des tourments épouvantables et des humiliations inouïes, et à répandre jusqu'à la dernière goutte de son sang quand il pouvait le racheter même par une seule larme ; voilà, dans la Rédemption, des mystères que l'homme ne pourra jamais comprendre, et qui jetaient saint Jean et saint Paul dans la stupéfaction.

Ad III. *Jusqu'à quel point la connaissance de ces mystères est-elle nécessaire ?* — Il est certain qu'elle est nécessaire de *nécessité de précepte*. Tous les théologiens sont d'accord là-dessus.

Mais est-elle nécessaire de *nécessité de moyen*, en ce sens que sans cette connaissance aucun homme ne pourrait être sauvé, quand même l'ignorance en serait involontaire ? Il y a division parmi les théologiens. Tous admettent bien après saint Paul que la connaissance surnaturelle de l'existence de Dieu et d'une rémunération est nécessaire de nécessité de moyen pour être sauvé : *Oportet accedentem ad Deum credere quia est et inquirentibus se remunerator sit.* (Hébr., XI, 6). Mais quant aux mystères de la Sainte Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, il y a parmi les théologiens trois opinions principales. (Nous ne voulons rien dire de celle qui admet que la connaissance des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption sont nécessaires de nécessité de moyen, mais non celle du mystère de la Sainte Trinité, ni de quelques autres aussi singulières).

1° La première opinion, suivie par Suarez, Lugo, etc., admet que la foi explicite de quelque manière que ce soit en ces trois mystères, n'a jamais été nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, et elle s'appuie d'abord sur quelques textes de la Sainte Ecriture, qu'on peut fort bien interpréter d'une autre manière, mais surtout sur les deux raisons suivantes. — *a)* Cette foi, qui n'est point nécessaire par la nature même des choses, ne pourrait l'être que par la volonté libre de Dieu et un décret de sa part ; or ce décret n'est pas suffisamment promulgué, puisque bien des savants théologiens de bonne foi le contestent et le nient ; il n'existe donc pas : *lex dubia, lex nulla.* — *b)* Il répugne à la bonté et à la Providence divines de damner des adultes pour avoir ignoré invinciblement, sans qu'il y ait eu aucunement de leur faute, ces mystères ; et il ne suffit pas de répondre que Dieu ferait un miracle pour les leur faire

connaître, s'ils avaient bien observé la loi naturelle, parce que les miracles sont toujours des choses extraordinaires et n'appartiennent point au cours ordinaire des événements, et Dieu doit avoir pourvu à la possibilité du salut pour tous dans les cas ordinaires, et sans recours aux voies extraordinaires.

On répond à la première raison : Tous ceux qui peuvent connaître ces mystères sont certainement obligés d'y croire. Ceux qui n'ont pas pu du tout en avoir connaissance, ne peuvent être damnés pour cela ; aussi, en supposant cette connaissance de nécessité de moyen, s'ils n'ont point fait de fautes qui méritent la damnation, c'est à Dieu lui-même de leur procurer les moyens de salut, et comme cela le regarde lui-même, il n'était point nécessaire qu'il promulguât pour cela une loi dont on ne puisse douter aucunement.

On répond à la seconde : Dieu est toujours le maître de faire des miracles quand il veut. Cependant il n'est pas nécessaire de recourir ici à des miracles strictement dits, il suffit d'une intervention ou illumination intérieure émanée de Dieu, laquelle est nécessaire de toute manière, puisqu'il faut, de l'aveu de tous, pour être sauvé, croire d'une foi surnaturelle l'existence de Dieu et la récompense surnaturelle des justes, ce qui ne peut se faire sans une illumination et une impulsion surnaturelles de la grâce, à qui il n'est pas plus difficile d'éclairer un esprit et d'émouvoir un cœur pour embrasser la croyance de quatre mystères que la croyance de deux seulement.

Lugo donne bien une troisième raison, mais comme elle appartient plutôt à la seconde opinion, nous en parlerons tout à l'heure.

2° Cette seconde opinion, qui est celle de saint Thomas et de la plupart des Thomistes, tient que la foi explicite aux mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, est nécessaire de nécessité de moyen au moins depuis que la loi évangélique a été suffisamment promulguée, tandis qu'elle pouvait bien ne pas l'être auparavant. Cette opinion s'appuie sur tous les textes de la Sainte Ecriture qui requièrent absolument la foi en Jésus-Christ pour la justification et le salut (et ils sont nombreux) ; qu'il nous suffise d'en citer deux : *Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri* (Act., IV, 12) ; *Non justificatur homo nisi per fidem Jesu Christi* (Gal., II, 16) ; — sur les paroles des Saints Pères, v. g. saint Augustin : *Ab hac damnatione non se liberabunt qui poterunt dicere se non audiisse evangelium.* Saint Thomas est encore plus explicite : *Post adventum Christi omnes tam majores quam minores tenentur ad credendum explicite in eum, et si aliquis instructionem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret* (2ª 2ae, q. 2, art. 7) ; — sur le concile de Trente (Sess. 6, cap. 6), qui requiert aussi expressément la foi en Jésus-Christ pour la justification ; — et enfin sur une réponse du Saint-Office qui affirme expressément « *missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare mysteria fidei, quæ sunt necessaria necessitate medii, ut sunt præcipue mysteria Trinitatis et Incarnationis.* » (10 mai 1703).

Il est difficile de répondre à ces textes, qui prouvent clairement la première partie de l'assertion.

Quant à la seconde partie, — que cette foi n'était pas nécessaire avant Jésus-Christ, — les auteurs qui la soutiennent ne la donnent que comme probable, et la raison, disent-ils, c'est que la nécessité de la foi en Jésus-Christ n'est pas assez prouvée pour le monde ancien, et que la loi nouvelle, qui est bien plus parfaite que la loi ancienne et qui a vu l'accomplissement des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, doit aussi exiger davantage. Mais Lugo leur répond que le Christ n'est point venu pour rendre le salut plus difficile, mais au contraire pour multiplier les moyens de salut.

3° Aussi un troisième sentiment, suivi par beaucoup de théologiens, admet toutes les conclusions du second relativement aux temps qui ont suivi Notre-Seigneur, et affirme de plus qu'au moins une certaine foi explicite en ces mystères a toujours été nécessaire depuis le péché d'Adam pour être justifié et sauvé. Ce sentiment paraît tout à fait conforme à l'enseignement des Saints Pères ; v. g. saint Augustin affirme *etiam antiquos justos, quicumque esse potuerunt, nonnisi per eamdem fidem liberatos, per quam liberamur et nos, scilicet fidem incarnationis Christi, quæ illis prænuntiabatur, sicut nobis facta enuntiatur ;* saint Grégoire de Nazianze, comme on le sait, dit la même chose dans l'éloge des Machabées, et bien d'autres Pères expriment le même sentiment.

La raison qu'en donnent les théologiens, c'est que le péché ne pouvant être pardonné que par les mérites et les satisfactions futurs ou passés de Notre-Seigneur, et la béatitude éternelle consistant pour tous dans la vision intuitive de Dieu tel qu'il est dans son essence, les moyens qui y conduisent doivent être proportionnés et du même genre. C'est pour cela que, pour la validité du baptême même des enfants, l'invocation expresse des trois personnes divines est absolument requise. — Et il n'est vraiment pas à croire que Jésus-Christ, si bon et si miséricordieux, venu exprès pour sauver les hommes, ait voulu rendre le salut plus difficile pour ceux qui, sans qu'il y ait aucunement de leur faute, n'auraient jamais entendu parler des mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption ; par conséquent, si la foi en eux est nécessaire de nécessité de moyen depuis Jésus-Christ, c'est qu'elle l'était déjà auparavant.

On objectera bien le baptême, qui maintenant est absolument nécessaire, même au salut éternel des enfants, tandis qu'il ne l'était pas avant Notre-Seigneur. — Mais il est facile de répondre

qu'autrefois il fallait, au moins pour le salut éternel des enfants, une protestation de foi surnaturelle de la part des parents, laquelle était bien plus difficile qu'un acte simplement extérieur sur lequel on est assez généralement instruit. On ne peut donc pas dire qu'en soi Jésus-Christ ait rendu le salut plus difficile même pour les enfants.

D'ailleurs, d'après le sentiment des théologiens, cette foi explicite, qui a toujours été requise pour le salut, n'exige pas une connaissance parfaite de ces mystères ; il semble qu'une connaissance imparfaite, telle que la pouvaient donner les traditions universellement répandues, devait pouvoir suffire. Ainsi toutes ces traditions nous représentaient un Dieu suprême se manifestant sous trois formes ou de trois manières différentes, par la puissance, la sagesse ou la science, et la bonté ou l'amour, et devant envoyer un Sauveur pour racheter et relever le monde coupable. Cette connaissance, jointe à une illumination et une impulsion de la grâce, devait pouvoir suffire au salut éternel, si l'on y répondait bien. Cette illumination et cette impulsion données encore plus clairement et plus fortement à ceux surtout qui avaient bien observé la loi naturelle, ou qui, ayant péché personnellement, s'étaient bien repentis, tout en étant surnaturelles et mystérieuses, appartenaient à l'ordre général de la Providence et ne pouvaient pas être appelées miracles proprement dits, et rendaient le salut possible à tous ceux qui avaient bonne volonté.

Le premier sentiment est certainement probable. Cependant le dernier nous plaît mieux ; et il est certain que lui et le second, qui se confondent pour les temps actuels, doivent être seuls suivis pratiquement. Ainsi celui qui n'aurait pas la connaissance des trois principaux mystères ne pourrait pas être absous licitement, excepté dans un cas de nécessité où l'on ne pourrait pas les lui apprendre, et qu'il faudrait l'absoudre conditionnellement.

Mais, comme le remarque très bien Sanchez, autre chose est de les croire et d'en avoir une connaissance suffisante, et autre chose de les savoir de mémoire et de pouvoir les réciter et les exposer à d'autres. Aussi il est facile en quelques mots de les exposer et d'en donner une connaissance suffisante aux petits enfants ignorants qu'on voudrait ou devrait absoudre.

Q. — Dans la paroisse de X., qui est un doyenné, le presbytère a servi de tout temps pour loger le curé doyen et le vicaire.

Le curé a-t-il le droit, sans en référer à son évêque et au besoin malgré son évêque, d'enlever à son vicaire une partie des appartements qui lui sont attribués par un usage immémorial ? Ou bien encore a-t-il le droit de lui enlever tous ses appartements et de l'obliger à aller se loger hors du presbytère, sans aucune compensation et toujours sans l'approbation de l'évêque ?

R. — La question peut être étudiée au point de vue de la *loi civile* et au point de vue du *droit canonique*.

1° La loi *civile* est en faveur du curé, auquel elle garantit la jouissance *exclusive* du presbytère. Bien plus, le maire, représentant la commune, est sans qualité pour disposer d'une partie quelconque de cette maison, même dans le but très louable de procurer un logement gratuit au vicaire.

Il en serait cependant autrement s'il y avait eu en faveur du vicaire une réserve stipulée dans la délibération du conseil municipal et sanctionnée par l'autorité supérieure à l'époque où la commune a été autorisée à faire l'acquisition de la maison qui sert de presbytère [1].

C'est donc là une question de *fait*, qu'on ne peut trancher que sur des documents positifs et dont la solution variera suivant les lieux.

2° Le droit *canon* reconnaît aux évêques le droit d'intervenir dans la question du *logement* des vicaires.

De fait, il y a là une question intéressant l'honnête entretien des vicaires. Si les vicaires ne sont pas logés au presbytère, il y aura nécessité pour eux de chercher un autre logement, qui ne leur sera cédé qu'à prix d'argent. Le montant de la location est donc une somme prélevée sur leur traitement, le diminuant d'autant. Or, il est absolument certain que c'est à l'évêque à déterminer la somme destinée à fournir l'honnête entretien des vicaires.

La première preuve s'en trouve dans le passage du concile de Trente qui permet aux évêques de forcer les curés à prendre le nombre de vicaires que réclament les intérêts de la paroisse. Si les évêques peuvent déterminer le nombre des vicaires, ils peuvent aussi leur assigner ce qu'il faut pour vivre :

Episcopi, etiam tanquam Apostolicæ Sedis delegati, in omnibus ecclesiis parochialibus vel baptismalibus, in quibus populus ita numerosus sit, ut unus rector non possit sufficere ecclesiasticis sacramentis ministrandis et cultui divino peragendo, cogant rectores vel alios ad quos pertinet, *sibi tot sacerdotes ad hoc munus adjungere*, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda et ad cultum divinum celebrandum. (Sess. XXI, ch. IV).

Que tel soit bien le sens du concile de Trente au passage indiqué, nous en trouvons l'affirmation dans la constitution *Apostolici ministerii* d'Innocent XIII :

Quoties itaque, dit-il, in aliis parochialibus ecclesiis quæ, ut præfertur, unitæ non sint, oportuerit ex justa aliqua causa provideri per coadjutores parochorum, aut per vicarios temporarios, *curæ erit episcopis, pro data sibi a Tridentina synodo potestate*, partem fructuum prædictis coadjutoribus seu vicariis assignandam determinare...

Il est vrai que cette constitution a été donnée spécialement pour l'Espagne ; mais cela importe peu, puisqu'elle déclare interpréter le concile de

[1] Fédou, *Des vicaires*, p. 35, n. XXI.

Trente qui, lui, n'a pas parlé pour les seuls évêques d'Espagne, mais pour les évêques du monde entier.

Benoît XIV est aussi explicite dans sa constitution *Cum semper*, adressée aux prélats qui ont une juridiction épiscopale :

Utendum vobis erit potestate quam fecit *episcopis synodus Tridentina*, sess. VII, cap. 7, dum *illorum arbitrio* permisit, juxta temporum atque injunctorum onerum rationem, congruam prædictis vicariis fructuum portionem assignare ; quam ob causam nos etiam Fraternitatibus vestris, quatenus opus sit, necessarias omnes et facultates impertimur [1].

Deneubourg conclut :

Ces textes sont parfaitement clairs ; ils donnent ou reconnaissent aux évêques le droit dont nous parlons, et ce n'est pas sans raison. Car si la fixation de la somme nécessaire à l'entretien des vicaires était laissée à la discrétion des curés, ceux-ci seraient juges dans leur propre cause, et leur délicatesse, sinon leur justice, pourrait quelquefois être mise en suspicion. L'Eglise a donc bien fait de mettre ce point délicat à la prudence des évêques qui, à cause de leur position dans la hiérarchie, présentent plus de garanties d'impartialité et ont autorité pour juger les différends qui peuvent surgir entre les membres du clergé paroissial. Aussi, tous les canonistes anciens et modernes, MM. Bouix [2] et Daris [3], comme Leurenius [4] et Ferraris [5], sont unanimes pour affirmer la doctrine que nous venons d'émettre [6].

Les canonistes contemporains s'expriment de la même façon. Citons d'abord Wernz, qui écrivait à Rome même, en 1899 :

Congrua cooperatoribus parochialibus ea quantitate debetur, quæ *episcopo pro suo prudenti arbitrio et conscientia* conveniens videatur. Quod si ex jure speciali, v. g. ex proprio beneficio non jam certis et sufficientibus reditibus constet, imprimis ex bonis ecclesiæ parochialis est desumenda. (*Jus Decretalium*, t. II, n. 1038).

De Luca, qui écrivait aussi à Rome en 1897, dit au sujet de l'honnête entretien des vicaires qu'il est déterminé par l'évêque :

Institutio debet fieri *auctoritate Episcopi*, quia est beneficium, prævio examine, an sit idoneus, quamvis beneficium sit unitum monasterio exempto ; cum persona vicarii ratione curæ animarum semper dependeat ab episcopo, *assignata ei portione congrua* ad decentem sustentationem et ad onera parochialia sustinenda. (*De personis*, n. 316).

Nous retrouvons en France l'expression de la même doctrine dans cette proposition de Bargilliat : « Ad episcopum pertinet determinare congruam vicariis parochialibus assignandam [7]. »

Citons pour terminer un auteur belge, de Brabandère :

Portio *congrua*, quæ olim ex fructibus beneficii parochialis arbitrio episcopi desumenda erat (Trid. sess. XXI, cap. 6, De ref. ; S. C. C. 24 julii 1875), hodie in Gallia et Belgio assignatur tum ex pensione annua a Gubernio solvi solita, tum ex subsidio vel fabricæ, vel communitatis seu municipii, vel utriusque. (*Juris canonici... Compendium*, t. I, n. 518).

C'est donc un principe absolument certain que la détermination de l'honnête entretien des vicaires appartient à l'évêque. Or, avons-nous dit, la question de logement rentre dans celle de l'honnête entretien. C'est donc aussi de l'évêque qu'elle relève et c'est à l'évêque à intervenir pour fournir aux vicaires soit un logement en nature, soit une somme équivalente leur permettant de louer une maison.

Le droit canon permet-il à l'évêque d'imposer au curé l'obligation de loger les vicaires au presbytère, s'il y a de la place ? — « Il n'est pas douteux, avons-nous dit autrefois avec la *Nouvelle Revue théologique*, que l'évêque puisse imposer au curé l'obligation de loger son vicaire, si le presbytère est assez vaste pour l'un et l'autre. Cela semble ressortir de la décision de la S. C. du Concile du 24 novembre 1742 [1]. » Nous supposons que le presbytère est assez vaste pour contenir sans difficulté le curé et son vicaire *avec son ménage*, parce que l'évêque n'a aucun pouvoir pour obliger un curé à admettre un vicaire à sa table. « La vie commune, dit Stremler, est en soi quelque chose de pénible et d'onéreux, aucune loi ecclésiastique ne la prescrit ; par suite un évêque ne saurait la rendre obligatoire dans son diocèse. Il peut y exhorter et même favoriser ceux qui l'embrasseraient, mais il ne peut y forcer, et encore moins en faire une condition d'admission aux ordres [2]. »

Voilà les principes généraux qui règlent la matière : faites-en l'application à votre cas.

Nous ferons remarquer toutefois que la détermination des appartements pour le logement du vicaire est réservée au curé, qui a seul le droit d'organiser sa demeure comme il l'entend.

En outre, un *usage immémorial* n'a rien à voir ici. Pour qu'il y ait *prescription* contre le curé, il faudrait que la prescription fût faite ou au nom du *vicariat* ou au nom du *titulaire du vicariat*.

En France, à moins d'une fondation particulière, les vicariats ne forment pas un *bénéfice*, et par conséquent n'ont pas la *personnalité* canonique : ils ne peuvent donc pas acquérir des droits par prescription contre les curés.

Les vicaires, comme *personnes particulières*, peuvent-ils acquérir des droits par prescription contre leurs curés ? Laissons de côté la question de principe, pour ne nous occuper que du temps nécessaire pour la prescription. Parce que les droits du curé sont les mêmes que ceux de son église, il faudrait contre lui une possession de 40 ans *ininterrompue* [3] : « Præscriptio contra

[1] Const. *Cum semper*, 19 août 1744, § 10.
[2] *De Parocho*, p. 649.
[3] *Prælectiones canonicæ*, t. II, p. 303.
[4] *Forum beneficiale*, pars I, qu. 124.
[5] *Bibliotheca*, V° *Congrua*, n. 35.
[6] Deneubourg, *Les vicaires paroissiaux*, p. 330.
[7] Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, t. II, n. 1029.

[1] *Ami*, 1891, p. 7 ; — *Nouvelle Revue théologique*, XIII, p. 330 ; — *Thesaurus resolutionum S. Congr. Concilii*, t. XI, p. 103.
[2] Stremler, *Des peines eccl.*, p. 340.
[3] De Luca, *De Rebus*, n. 542.